



183

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

الطاغية

● دراسة فلسفية لصور من الإستبداد السياسي

تأليف

أ.د. إمام عبد الفتاح إمام



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 ـ 1990

183

الطاغية

دراسة فلسفية لصور من الإستبداد السياسي

تأليف

أ.د. إمام عبد الفتاح إمام



المحتوى

المحتوى
المحتوى
المحتوى

مقدمه

في ظني أن موضوع «الطاغية» بالغ الأهمية، وأنه لم ينل حقه من الدراسة والبحث في مكتبتنا العربية، بصفة خاصة، مع أننا أحوج ما نكون إلى دراسته بعمق، وتأمله في تدبر وإمعان!.

ربما لأن الباحث لا يجرؤ على الكتابة في هذا الموضوع ما بقي الطاغية متربعا على كرسي الحكم، فإذا ما تنفس الناس الصعداء، بعد زواله، نسوا، أو تعمدوا نسيان تلك الأيام السوداء التي عاشوها في ظله، وظنوا-واهمين-أنها ذهبت إلى غير رجعة!

غير أن الوضع، في العالم الثالث، مختلف عن ذلك أتم الاختلاف، فقد عاش تاريخه الطويل يحكمه طغاة من كل نحلة ولسان، ومازال الطغيان يطل برأسه هنا وهناك كلما سنحت الظروف، وهي كثيرا ما تسنح في عالم متخلف، ترتفع فيه نسبة الأمية، ويغيب الوعي، فلا يستطيع الشعب أن يعتمد على نفسه، فينتظر من يخصه مما هو فيه، فتكون بارقة الأمل عنده معقودة على «المخلص» و«الزعيم الأوحد»، و«المنقذ»، و«القائد الملهم» و«مبعوث العناية الإلهية»، والرئيس الذي نفتديه «بالروح وبالدم»!.

ولطول إلفنا «بالطاغية» لآلاف من السنين، لم نعد نجد حرجا ولا غضاضة في الحديث عن «إيجابياته»، وما فعله من أجلنا من جليل الأعمال.

ولست أجد ردا أبلغ من قول السيد المسيح:

«ماذا يفيد الإنسان لو أنه ربح العالم كله وخسر

نفسه؟!»(*)، فحتى لو افترضنا أن له إيجابيات «هائلة»، فما قيمة هذه الإيجابيات إذا كان ثمنها تدمير «الإنسان» وتحطيم قيمه، وتحويل الشعب إلى جماجم، وهياكل عظمية تسير في الشارع منزوعة النخاع، شخصيات تافهة تطحنها مشاعر الدونية والعجز واللاجدوى؟ أيكون ما فعله طغاتنا من «إيجابيات» أكثر مما فعله «هتلر» الذي اجتاح أكثر من نصف القارة الأوروبية، بل احتل بعض دولها في ساعات قلائل؟! ثم.. ترك ألمانيا تحتلها أربع دول! كلا! لا قيمة لإيجابيات الطاغية-بالغة ما بلغت-لأن الثمن باهظ جدا: ضياع الإنسان!.

فإذا عرفنا أن تاريخنا كله، من أقدم العصور حتى الآن، حكمه الطغاة على تنوع نحلهم وأشكالهم وألوانهم، عرفنا الأهمية البالغة لدراسة هذا الموضوع الذي يحتاج إلى عدة مجلدات، وأيقنا أنه السبب الحقيقي وراء تخلفنا الفكري والعلمي والاقتصادي، وأنه المصدر الأساسي لكل رذائلنا الخلقية، والاجتماعية، والسياسية، لأن المواطن إذا فقد «فرديته» أعني وعيه الذاتي أو شخصيته، وأصبح مدمجا مع غيره في كتلة واحدة لا تمايز فيها، كما هي الحال في قطيع الغنم، فقد ضاعت آدميته في اللحظة نفسها، وقتل فيه الخلق والإبداع، وانعدم الابتكار، بل يصبح «المبدع»، إن وجد، منحرفا، و«المبتكر» شاذا وخارجا عن الجماعة!

لكن كيف يظهر الطاغية؟ وما مبررات وجوده؟ وما الدعائم التي يستند إليها في حكمه؟. الحق أن هناك عوامل كثيرة منها عوامل تاريخية، وجغرافية، وعوامل اجتماعية واقتصادية.. . الخ كما أن المبررات عديدة، منها إنقاذ الشعب، أو إصلاح ما أفسدته الحكومات السابقة، بل قد يدعي أنه «مبعوث العناية الإلهية»، وأنه أعلم من الناس بما يصلح لهم... الخ. لكن إذا أردنا أن نرتد إلى الجذور كان علينا أن نسأل: من أين تأتي السلطة التي يسيء الطاغية استخدامها؟! وهذا ما حاولنا الإجابة عنه في الفصل الأول من هذا البحث «في ضرورة السلطة». فإذا صح ما قيل من أنه «لا يصلح الناس فوضى»، بل لابد للجماعة من تنظيم لكي تبقى وتعمل لسد احتياجاتها، فإن التنظيم يعني أن ينقسم الناس إلى فئتين: فئة حاكمة تتولى السلطة السياسية، وتصدر القرارات، وفئة أخرى محكومة لا يكون لها سوى الطاعة

(*) إنجيل لوقا - إصحاح 9: 36.

والتنفيذ، وهكذا تولد السلطة مع مولد الجماعة، لأنه بغير سلطة لن يتحقق النظام.

لكن إذا كانت السلطة ضرورية لتحقيق أمن الجماعة-الداخلي والخارجي معا-فإنه ينبغي لها أن تحافظ على حريات الأفراد الذين جاءت لحمايتهم. ومن ثم يظهر السؤال عن الحدود التي يجب أن تقف عندها السلطة فلا تتجاوزها، فان هي تجاوزتها انقلبت إلى نوع من الطغيان. ولقد كانت السلطة في العصور القديمة، في الأعم الأغلب، بغير حدود تقف عندها، كما كانت متحدة مع شخصية الحاكم الذي يجسدها ويحتفظ بها بمقدار ما يملك من قوة ويتمتع به من بطش وجبروت.

لكن إذا كان الحكام بشرا كالمحكومين، فكيف تكون إرادتهم حرة تحدد نفسها بنفسها، بينما تكون إرادات المحكومين خاضعة لهم تتحدد وفق مشيئتهم؟!. كيف نتصور إرادتين من طبيعة بشرية واحدة ليستا على الدرجة نفسها، بل واحدة منهما تعلو الأخرى؟!

أول إجابة طرأت على ذهن الإنسان في هذه العصور الموغلة في القدم هي: لابد أن يكون الحكام من طبيعة غير طبيعة البشر هكذا تصور القدماء الحاكم من طبيعة إلهية: فهو إله أو ابن الإله، أو هو يحكم بتفويض مباشر أو غير مباشر من الله.

هكذا كان الحاكم في الشرق القديم-بل والوسيط والحديث-إذا ما قلنا مع «الكواكبي» «إنه ما من مستبد سياسي إلا ويتخذ لنفسه صفة قدسية يشارك بها الله!».

لكن هذه الصفة قد تكون ظاهرة بارزة يعلنها الحاكم نفسه (كما فعل فرعون)، وقد تكون خافية مستترة، وإن كان مضمونها ظاهرا في سلوكه فهو على أقل تقدير «لا يسأل عما يفعل وهم يسألون!»، وهذا ما فعله جميع الطغاة على مدار التاريخ!..

ولقد عرضنا، في الفصل الثاني من هذا البحث، نماذج لتأليه الحاكم في الشرق: في مصر القديمة، وبابل، وفارس، والصين، وكيف حاول الإسكندر الأكبر أن يقلد حكام الشرق فقام بتأليه نفسه بمجرد أن غزا فارس.

غير أن هذا «الحكم الثيوقراطي» القديم لم يكن سوى أحد أفراد عائلة

كريهة هي «عائلة الطغيان» التي عرضنا لبعض أشقائها في الفصل الثالث: الاستبداد، الدكتاتورية، الشمولية، السلطة المطلقة، الأوتقراطية-ثم ختمنا الفصل بخرافة «المستبد العادل»! ومعه أنهينا الباب الأول والحديث عن «فلسفة السلطة».

أما في الباب الثاني فقد عرضنا لصورتين للطاغية في الفلسفة اليونانية، وهما أهم وأشمل ما قاله الفلاسفة من نظريات عن الطاغية بصفة عامة. أما الصورة الأولى فهي نظرية أفلاطون عن الطاغية الذئب (وقد مر هو نفسه بتجربة مريرة مع طاغية سيراقوصة ديونسيوس الأب والابن معا وقد عرضناها في شيء من التفصيل).

وسوف يشعر القارئ وهو يقرأ هذه النظرية كأن أفلاطون يصف طغاتنا المعاصرين وأساليبهم في الحكم!.

أما الصورة الثانية فهي نظرية أرسطو الذي يصف الطاغية بأنه «سيد» يعامل رعاياه معاملة العبيد، وللأسف فإن المعلم الأول يعتقد أن لدى الشرقيين (والشعوب الآسيوية عموما) طبيعة العبيد، وأنهم لهذا السبب يتحملون حكم الطغاة بغير شكوى أو تذمر!.

إذا كان الطغاة في العصر القديم قد أساءوا استخدام السلطة باسم الديانات القديمة، فقد فعل طغاة العصر الوسيط الشيء نفسه، مستغلين هذه المرة الديانات السماوية، وهذا ما عرضنا له في الباب الثالث تحت عنوان «الطاغية يرتدى عباءة الدين» وقسمناه إلى فصلين، الأول عرضنا فيه للعالم المسيحي والثاني للعالم الإسلامي. أما الباب الرابع والأخير «فرار من الطاغية». فقد حاولنا فيه أن نجيب عن سؤال مهم: كيف نحمي أنفسنا من الطغاة؟

عرضنا في الفصل الأول للنموذج الذي اتبعته الدول الأوروبية-والغربية بصفة عامة-التي تخلصت من الطاغية، وهذا النموذج يتلخص في كلمة واحدة: «الديمقراطية»، وهي ليست تجربة غربية بقدر ما هي تجربة إنسانية بالدرجة الأولى، تحترم الفرد وطاقاته، وقيمه، وإمكاناته، وتعمل على نموها وتطويرها إلى أقص حد.

أما الفصل الثاني فقد عرضنا فيه للنظريات المختلفة التي فسرت «الطغيان الشرقي» على أنحاء شتى. أود أخيرا أن أتقدم بالشكر الجزيل

إلى جامعة الكويت التي ساعدت على ظهور هذا البحث من خلال تقديم الدعم له خلال العام الجامعي 1992/ 1993، مما يسر لي الرجوع إلى عدد كبير من المراجع. كما أود أن أشكر أيضا الزميل الصديق الأستاذ الدكتور عبد الغفار مكاوي الذي تفضل مشكورا بقراءة المخطوطة قراءة دقيقة، وإبداء الكثير من الملاحظات القيمة التي أفدت منها كثيرا.

والله نسأل أن يهدينا جميعا سبيل الرشاد.

إمام عبد الفتاح إمام

الهرم-أغسطس 1993.

الباب الأول
في فلسفة السلطة

1 في ضرورة السلطة

كان الفيلسوف الإنجليزي «توماس هوبز» هو أول من أشار إلى أن حالة الفوضى هي «الحالة الطبيعية» في حياة الإنسان، في حين أن المجتمع المنظم هو «مجتمع صناعي»، خلقه الإنسان بإرادته، معارضا بذلك فكرة أرسطو التي ظلت سائدة في تاريخ الفكر السياسي طوال العصر القديم، والوسيط، وحتى عصر النهضة، وهي الفكرة التي تذهب إلى «أن الإنسان مدني بالطبع»، وأنه يقبل على الحياة في جماعة سياسية منظمة بفطرته[1]. فعارض هوبز هذا «التراث الأرسطى»[2]، وذهب إلى أن الإنسان لا هو حيوان سياسي بفطرته، ولا هو يميل بطبعه إلى الجماعة المنظمة. ولكن التربية بمعناها الواسع (أي التنشئة الاجتماعية.. Socialization) هي التي تشكل شخصيته بحيث تصبح صالحة للحياة في المجتمع السياسي [3]. ذلك لأن «الحالة الطبيعية»-وهي فطرة الإنسان- هي حالة من الفوضى يحاول كل فرد فيها المحافظة على حياته بقواه الخاصة، ولما كان يتساوى مع غيره في هذه القوى-جسدية كانت أو ذهنية-يصبح الصراع عنيفا، كل فرد يتربص بغيره ليفتك به قبل

«كل سلطة مفسدة، والسلطة المطلقة، مفسدة مطلقة..»
لورد أكتون 1834-1902

«موقف الطاغية، هو موقف ذلك الذي يقطع الشجرة لكي يقطف ثمر.. . !»
مونتسكيو

أن ينال الآخر منه، وهكذا يخيم القلق والخوف على هذه الحياة التي تصبح «فقيرة، عقيمة، كريهة، موحشة، قصيرة الأمد»[4]. لا تستقيم مع حياة الجماعة السياسية، ولهذا فهي لا تنتج حضارة، ولا علما ولا فنا ولا ثقافة[5].

في حين أن الحياة الإنسانية لابد لها من قدر من التنظيم إن أردنا لها أن تحقق شيئا ذا قيمة، لا أن تكون مجرد عبث لا معنى له، أو فوضى تقترب من حياة الحيوان. لا يقوم نظام من دون قانون، وحيث لا يكون نظام يضل الناس السبيل، فلا يعرفون كيف يتوجهون ولا يعرفون ما يفعلون.. . والخارجون على السلطة كالقراصنة ورجال العصابات لهم قانونهم الخاص الذي لا يستطيعون أن يعيشوا من دونه، والصورة الشائعة «للمتوحش الذي لا قانون له» هي صورة وهمية[6]. وكما قال الشاعر الجاهلي [7]:

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم

ولا سراة إذا جهالهم سادوا

غير أن التنظيم يحتاج إلى سلطة منظمة تخضع لها الجماعة إذ لا يمكن تصور المجتمع السياسي بغير سلطة حاكمة تنظمه، وتضع له القواعد، فكما يقول الكاتب الإنجليزي تشيسترتون: «لو أن جماعة كانت كلها قادة أبطالا مثل هانيبال ونابليون، فمن الأوفق ألا يحكموا جميعا في وقت واحد». لذلك فإن النظام السياسي يفترض حتما وجود سلطة تتولى إدارة الجماعة وتسيير شؤونها[8]. وهكذا ينشأ المجتمع السيامي عندما يحدث فيه ما يسميه فقهاء القانون بالاختلاف السياسي (أو التمايز السياسي) Differenciation Politique أي عندما ينقسم هذا المجتمع إلى فئتين: فئة حاكمة تتولى السلطة السياسية وتصدر القرارات والأوامر، وفئة أخرى محكومة لا يكون لها إلا الطاعة والتنفيذ[9]. ونظرا إلى ما للسلطة السياسية في الدولة من صفات ذاتية خاصة فقد أطلق عليها الفقه الفرنسي اسم «السيادة»، وصفة السيادة مقتضاها أن سلطة الدولة سلطة عليا لا يسود عليها شيء، ولا تخضع لأحد، ولكن تسمو فوق الجميع، وتفرض نفسها على الجميع[10].

ولقد تابع فقهاء القانون ما قاله أرسطو عن السلطة من حيث إنها أنواع منها: السلطة السياسية: وهي المتعلقة بشؤون الحكم، والسلطة الأبوية المتمثلة في علاقة الأب بأبنائه، وسلطته على زوجته، وهي تعني ما يملكه الزوج على زوجته من سلطات. وأخيرا سلطة السيد على عبيده.. . الخ[11].

ولقد لخص روبرت ماكيفر هذه الأنواع في نوعين فقط هما «السلطة السياسية» التي توجد في الدولة، و«السلطة الاجتماعية» التي توجد في المجتمعات الصغيرة الأخرى، كالأسرة والنقابة، والمؤسسات الدينية والتربوية، والنوادي الرياضية.. . الخ [12].

والواقع أن اهتمامنا سوف ينصب طوال هذا البحث، في الأعم الأغلب، على السلطة السياسية. وإن كنا سوف نتحدث كثيرا عن الخلط بين هذين النوعين من السلطة وما يترتب عليه من أضرار.

ولقد تدعمت هذه السلطة السياسية داخل الجماعة الإنسانية التي سميت بالدولة، وإن تغيرت أشكالها وصورها وبقي مبررها القديم كما هو: تحقيق الأمن والاستقرار حتى سميت هذه الدولة في بداية ظهورها «بالدولة الحارسة»[13]، أي التي تقوم أساسا بحماية الأمن في الداخل، وصد الغارات عن الحدود في الخارج.

بل ذهب البعض إلى أن هذا المفهوم للدولة (أي الدولة الحارسة) هو الصورة الوحيدة للدولة[14]. وهم بذلك يتفقون، على نحو أو آخر، مع هوبز الذي أشار إلى أن حياة الفوضى يسيطر عليها الخوف الدائم حيث يخشى الناس خطر الموت العنيف[15]. وهو حالة من العنف العلني الدائم أو هو سيف مسلط على رقابنا جميعا[16].

ولهذا كان لابد للناس من الخروج من هذه الحالة «حالة الاضطراب والفوضى» إلى «التنظيم السياسي» والتمسك بهذا النظام الذي يضمن لهم الأمن والاستقرار، ويحقق ما سماه فقهاء القانون بعد ذلك «بالدولة الحارسة» التي تصون الأمن في الداخل والخارج، ولكي يقرب لنا «هوبز» أهمية الخروج من الفوضى إلى النظام، أو من حالة الطبيعة إلى «الدولة الحارسة» يسوق هذا المثال الذي يدل على مدى تمسك الناس بالنظام إذا مروا بتجربة الفوضى: «لقد جرت العادة، عندما يموت الملك في فارس في العصور القديمة، أن يترك الناس خمسة أيام بغير ملك وبغير قانون بحيث تعم الفوضى والاضطراب جميع أنحاء البلاد.

وكان الهدف من وراء ذلك هو أنه بنهاية هذه الأيام الخمسة، وبعد أن يصل السلب والنهب والاغتصاب إلى أقصى مدى، فإن من يبقى منهم على قيد الحياة بعد هذه الفوضى الطاحنة سوف يكون لديهم ولاء حقيقي

وصادق للملك الجديد، إذ تكون التجربة(*) قد علمتهم مدى رعب الحالة التي يكون عليها المجتمع إذا غابت السلطة السياسية..»[17]. وبعبارة أخرى «تولد السلطة مع مولد الجماعة، لأنه بغير السلطة لن يتحقق النظام، ولن تكون الحرية. فالسلطة السياسية تعد ظاهرة اجتماعية في المقام الأول، لأنه لا يتصور وجودها خارج الجماعة كما أنه لا قيام للجماعة دون سلطة»[18].

وكلما تطورت الجماعة الإنسانية تدعمت ظاهرة السلطة. وتحولت إلى قوانين منظمة للمجتمع، وما أن ظهرت الدولة حتى أصبحت القوانين والنظم أكثر استقرارا وتعقيدا. ولقد كان من أهمية السلطة والدور الذي تلعبه في الدولة أن ذهب فريق من فقهاء القانون إلى أن الخلافات حول «السياسة» مهما تشعبت فهي تدور جميعا حول فكرة السلطة[19]. فعلم السياسة هو علم السلطة أي علم دراسة السلطة عموما أيا كانت وفي أي مجتمع [20].. ولا أهمية لعدد القائمين بأمر هذه السلطة فقد يتولاها شخص واحد، أو مجموعة أشخاص قادرين على حملها. لكن القدرة وحدها لا تنطوي على شرعية أو تفويض، «بل إن جبروت أقسى الطغاة يصبح هو الأساس ما لم يتلبس بشرعية السلطة..»[21]. لكن لا يعني ذلك أنه يشترط أن تقوم السلطة برضاء المحكومين، فهي يمكن أن توجد عن طريق القوة والقهر، ومتى وجدت وأصبحت قادرة على إلزام الأفراد على احترام إرادتها والخضوع لسلطاتها فإنها تصبح صالحة لتكوين الدولة[22].

لابد إذن أن يكون هناك تبرير لهذه السلطة السياسية حتى تكون شرعية

(*) لقد فرض يزيد بن معاوية هذه «التجربة الخبيثة» على أهل المدينة عندما تمردوا عليه وخلعوه عام 36هـ بسبب إسرافه في المعاصي «.. فهو رجل ينكح أمهات الأولاد، والبنات والأخوات، ويشرب الخمر ويدع الصلاة».. تاريخ الخلفاء للسيوطي ص 209. فأرسل إليهم جيشا كثيفا وأمره بقتالهم، «فكانت «وقعة الحرة» الشهيرة التي ضربت فيها المدينة بالمنجنيق وأبيحت ثلاثة أيام سرقت ونهبت واغتصبت فيها ألف عذراء، ومفاسد عظيمة ليس لها حد ولا وصف»، على ما يقول ابن كثير في لبداية والنهاية ص 225 وما بعدها من الجزء الثامن من المجلد الرابع دار الكتب العلمية-بيروت. وانظر أيضا تاريخ الخلفاء ص 209. والغريب أن ابن كثير رغم اعترافه بأن يزيد «كان إماما فاسقا» فإنه يعتقد أن «الإمام الفاسق لا يعزل بجرد فسقه على أصح قولي العلماء، بل ولا يجوز الخروج عليه لما في ذلك من إثارة الفتنة، ووقع الهرج وسفك الدماء الحرام، ونهب الأموال وفعل الفواحش مع النساء وغيرهن»!! ص 226-227 من المرجع السابق. وسوف نعود إلى هذا الموضوع فيما بعد.

بحيث يتمكن الحاكم من الاستناد إلى هذه الشرعية في ممارسة السلطة، ثم لابد من ناحية أخرى، أن توضع لها حدود «فإذا كانت السلطة ضرورية لتحقيق أمن المجتمع، فإنه ينبغي لها ألا تبتلع حريات الأفراد، السلطة ضرورية، والضرورات تقدر بقدرها. لكن ما الحدود التي ينبغي أن تقف السلطة عندها لا تعدوها حتى لا تتحول إلى نوع من الطغيان، وما ضمانات تلك الحدود.. ؟[23]. يرى جاك ماريتانJaques Maritain أن علينا أن نفرق بين السلطة authority، والقوة Power «فالسلطة والقوة أمران مختلفان: القوة هي التي بوساطتها تستطيع أن تجبر الآخرين على طاعتك، في حين أن السلطة هي الحق في أن توجه الآخرين أو أن تأمرهم بالاستماع إليك وطاعتك. والسلطة تتطلب قوة، غير أن القوة بلا سلطة ظلم واستبداد، وهكذا فإن السلطة تعني الحق»[24]. وإذا كان فقهاء القانون يذهبون إلى أن الأركان الثلاثة الأساسية في قيام الدولة هي الإقليم، والشعب، والسلطة، فإنهم يذهبون إلى القول إنه إذا كان عنصر السلطة السياسية هو الذي باكتماله، مع الركنين السابقين، تقوم الدولة، فإن هذا العنصر هو الذي يعتبر حجر الأساس بالنسبة للدولة وما فيها من أنظمة سياسية، والحديث عن نشأة الدولة ينصرف في الغالب إلى الحديث عن السلطة السياسية[25].

كما أن دراسة الأنظمة السياسية ليست في حقيقة أمرها سوى دراسة لأشكال ممارسة السلطة السياسية، ولأهداف تلك السلطة وغاياتها، والفلسفة القائمة وراء تلك الأشكال والغايات[26].. وموضوع دراسة الأنظمة السياسية هو تحليل الروابط التي تقوم بين الحكام والمحكومين من حيث طبيعة السلطة التي يتمتع بها الحاكم وأساسها ووسائل ممارستها، وأهدافها، وحدودها، ومركز الفرد فيها.. هذه الموضوعات تشكل مقومات النظام السياسي أيا كانت صورة هذا النظام[27]. لقد كانت السلطة السياسية في الماضي تختلف باختلاف أشخاص الحكام، فهم يجسدون هذه السلطة ويمارسونها على أنها امتياز شخصي يكتسبونه بفضل مواهبهم أو أشخاصهم. ومن هنا لم تكن العصور القديمة تفرق بين الحاكم والسلطة. وقد تغير الوضع في الدول الحديثة تغيرا جذريا، إذ أصبحت السلطة ملكا للدولة وليس لأشخاص الحكام. ولم يعد الحاكمون إلا ممثلين للسلطة، وممارسين لها باسم الدولة. ذلك لأن اندماج السلطة في شخص رجل

واحد يعني زوالها بزواله، كما يجعلها نهبا للأطماع ومحلا للتنافس بين الأفراد، فيكون الاحتفاظ بها رهنا بقوة صاحبها، وما يتمتع به من بطش وجبروت[28]. فكان لابد من الفصل بين السلطة السياسية والحاكم الذي يمارسها وإسنادها إلى شخص له صفة الدوام، وهذا الشخص هو: الدولة.

غير أن تأسيس السلطة، والانتقال من مرحلة السلطة الشخصية التي يتمتع بها الحاكم على أنها ملك له ومرتبطة بشخصه إلى مرحلة السلطة المجردة التي تجد مصدرها في الجماعة، هذا الانتقال لم يتم دفعة واحدة. فقد كان الحاكم كل شيء في الجماعة، يمارس عليها سلطة مطلقة يستمدها من شخصيته، أو بسبب ما له من قوة مادية أو ما يتمتع به من شجاعة هيأت له الاستيلاء على السلطة، وإخضاع الأفراد لنفوذه الذي لا حد له. ولكن هذا الوضع الذي ساد العصور الوسطى الأوروبية لم يكن من الممكن أن يستمر. ولقد كان هذا التكيف للسلطة ثمرة عملية تاريخية طويلة ساهم فيها كفاح الشعب من ناحية وأفكار الفلاسفة من ناحية أخرى. وأصبح من المستقر الآن القول إن السلطة تنفصل عن الممارسين لها من الحكام وتستند تماما إلى الدولة[29].

ومن ناحية أخرى فالسلطة ليست مجرد قهر مادي فحسب، وإنما هي تعتمد، إلى جانب ذلك، على عوامل نفسية، واقتصادية، واجتماعية، وتاريخية. وهي عندما تتحول إلى نوع من القهر المادي فقط إنما تكشف عن انحراف مرضي ولا تنبئ عن الوضع الطبيعي للأمور، ومن هنا يرى الفقيه الفرنسي ديفرجيه M.Duverger «إن الدكتاتورية ليست إلا مرضا من أمراض السلطة، وليست ظاهرة طبيعية»[30]. وسوف نرى ذلك بالتفصيل فيما بعد.

ولقد ظهرت نظريات كثيرة تفسر نشأة السلطة السياسية منها:

1- النظرية الثيوقراطية، وهي نظرية تبرر إطلاق يد الحاكم في السلطة باسم شخصيته المقدسة.

2- النظرية التعاقدية، هي التي قام على أساسها النظام الديمقراطي الحديث، لاسيما العقد الاجتماعي عند «جون لوك» و«جان جاك روسو».

3- النظرية التطورية وسوف نضرب لها مثلا تفسير أرسطو لتكوين المجتمع عن طريق التطور العائلي.

هوامش الفصل الأول

(1) عبارة أرسطو هي «إن الإنسان بطبعه حيوان سياسي، يحب الحياة في جماعة سياسية منظمة فهو مدني بالطبع»

.. Aristole: Ethics, 1079- B (The Complete Works Of Aristotle Ed. By Barnes, Vol. 2P. Princeton, N.Y

(2) أصبحت الفكرة في الواقع مسلمة في التراث السياسي بعد أرسطو في العصور الوسطى إسلامية ومسيحية، فالإنسان عند الفارابي: «اجتماعي بطبعه وهو لا يبلغ كمالاته إلا عند وجوده في مجتمع»-آراء أهل المدينة ص 117- نشر البير نصري-دار المشرق-بيروت 1985. «والله عز وجل خلق الإنسان بالطبع يميل إلى الاجتماع والأنس.. . الخ» كما يقول ابن أبي الربيع في كتابه «سلوك المالك في تدبير الممالك» ص 175 تحقيق د. ناجي التكريتي-دار الأندلس بيروت 1983. وقل الشيء نفسه عن العصور الوسطى المسيحية.

(3) إمام عبد الفتاح إمام «توماس هوبز» ص 326- ط 2- دار التنوير-بيروت 1985.

(4) المرجع السابق ص 327.

(5) وقد تابع هيجل فكرة هوبز، فوصف حالة الطبيعة، وهو ينقد فكرة روسو بأنها: «يغلب عليها الظلم وتسودها الدوافع الطبيعية التي لم تروض، فالمجتمع والدولة يمارسان نوعا من الحد.. الخ» فلسفة التاريخ جـ 1- ص 105 من ترجمتنا العربية دار التنوير.

(6) روبرت ماكيفر «تكوين الدولة» ص 83- ترجمة د. حسن صعب.

(7) الشاعر هو الأفوه الآودي، وقد نقلنا البيت عن الماوردي في «الأحكام السلطانية» ص 5 من طبعة مصطفي البابي الحلبي ط 2، القاهرة 1966.

(8) د. ثروت بدوي «النظم السياسية» ص 12- دار النهضة العربية-القاهرة 1986.

(9) د. عبد الله إبراهيم ناصف «السلطة السياسية: ضرورتها وطبيعتها» ص 4، دار النهضة العربية القاهرة 1983.

(10) د. ثروت بدوي «النظم السياسية» ص 40.

(11) قارن ما يقوله «أرسطو» في الكتاب الأول من السياسة 1253-أ المجلد الثاني من الأعمال الكاملة ص 1987-1988.

(12) روبرت ماكيفر «تكوين الدولة» ترجمة د. حسن صعب ص 108- 109، دار العلم للملايين-بيروت عام 1966. وأيضا د. عبد الله إبراهيم ناصف «السلطة السياسية: ضرورتها وطبيعتها» ص 3 وما بعدها دار النهضة العربية بالقاهرة عام 1983.

(13) قارن الدكتور يحيى الجمل «الأنظمة السياسية المعاصرة» ص 13 دار النهضة العربية بيروت عام. 1969

(14) المرجع السابق في الصفحة نفسها.

(15) المقصود بالموت العنيف أن يلقى المرء حتفه على يد الآخرين على نحو مفاجئ. قارن كتابنا عن «توماس هوبز» ص 328.

(16) المرجع السابق ص 334.

(17) «توماس هـوبـز» ص 334.
(18) د. ثروت بدوي «النظم السياسيـة» ص 17 دار النهضة العربية القاهرة عـام 1986.
(19) المرجع نفسـه ص 40.
(20) د. عبد الله إبراهيم ناصف: «السلطة السياسـيـة» ص 7.
(21) روبرت ماكيفر، «تكوين الدولة» ترجمة د. حسن صعب ص 108.
(22) د. محمد كامل ليلة «النظم السياسية: الدولة والحكومة» ص 31 دار الفكر العربي.
(23) د. يحيى الجمل «الأنظمة السياسية المعاصرة» ص 14 دار النهضة العربية بيـروت 1969.
(24) جاك ماريتان «الفرد والدولة» ص 146 ترجمة عبد الله أمين، ومراجعة صالح الشماع، مكتبة الحياة بيـروت 1962.
(25) د. يحيى الجمل المرجع السـابق ص 67.
(26) د. ثروت بدوي «النظم السياسيـة» ص 13.
(27) المرجع نفسـه ص 18.
(28) المرجع نفسه.
(29) د. يحيى الجمل مرجع سابق ص 39- وأيضا د. كامل ليلة النظم السياسية ص 4 1- 15.
(33) م. ديفرجيه «الدكتاتورية» ص 36 د. هشام متولي-دار عويدات-بيروت 1989.

2 تأليه الحاكم في الشرق

أولا: الحكم الثيوقراطي.. Theocracy [1]

من الأفضل أن نستخدم تعبير «الحكم الثيوقراطي» بدلا من الحكم الديني، ذلك لأننا نظلم الدين كثيرا عندما ننسب إليه مثل هذا الحكم المطلق المتعسف الذي يأخذ برقاب الناس باسم الإرادة الإلهية!. فليس ثمة دين من الديانات السماوية الكبرى يذهب إليه أو يتمسك به. وإنما ظهرت في كل عصر مجموعة من أتباع هذا الدين أو ذاك تلجأ إلى تأويل بعض النصوص الدينية، وتقدم اجتهادات شخصية وتفسيرات ذاتية تمكنها من الوصول إلى السلطة، فتكون لها مقاليد الأمور، وهي تستخدم في الأعم الأغلب أحط السبل: كالدسائس، والقتل، والرشوة، واستمالة الأشخاص بالمال أو الإرهاب، والنفاق والكذب على الله!، وسوف نسوق نماذج كثيرة من هذا القبيل طوال البحث.

والواقع أن الحكم الثيوقراطي ينشأ عندما ينقسم المجتمع السياسي، كما رأينا من قبل، إلى فئتين متمايزتين، حاكمة ومحكومة ويظهر سؤال: من أين جاء هذا التمايز: وإذا كان الحكام بشرا كالمحكومين فكيف تكون إرادتهم حرة تحدد نفسها

«وقال فرعون: يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري.. !»
(القصص-38)

«ما من مستبد سياسي إلا ويتخذ له صفة قدسية يشارك بها الله، أو تعطيه مقاما ذا علاقة بالله.. !»
عبد الرحمن الكواكبي
«طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» ص 344

بنفسها، بينما إرادات المحكومين تخضع لهم وتتقيد وتتحدد وفقا لمشيئتهم؟.. كيف نتصور إرادتين من طبيعة بشرية واحدة ليستا على درجة واحدة، بل إحداهما تعلو على الأخرى؟[2].

أبسط وأسرع إجابة هي: لابد أن يكون الحكام من طبيعة غير طبيعة البشر، هكذا تصور القدماء الحاكم من طبيعة إلهية، فهو إله على الأرض أو هو ابن الإله !. ومن هنا جاء سمو إرادته، فهي سامية لأنها إرادة إلهية عليا، ثم تدرج الأمر بعد ذلك إلى أن الله يختار الحاكم اختيارا مباشرا ليمارس السلطة باسمه على الأرض.

وعلى ذلك فإننا نستطيع أن نقول إن التفكير قد اتجه أولا إلى تأسيس السلطة على أساس إلهي، فقيل إن السلطة مصدرها الله يختار من يشاء لممارستها، ومادام الحاكم يستمد سلطته من مصدر علوي فهو يسمو على الطبيعة البشرية وبالتالي تسمو إرادته على إرادة المحكومين إذ هو منفذ للمشيئة الإلهية[3].

ولقد لعبت هذه الفكرة دورا كبيرا في التاريخ، وقامت عليها السلطة في معظم الحضارات القديمة، وأقرتها المسيحية في أول عهدها، وإن حاربتها فيما بعد. ثم استند إليها الملوك في أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر لتبرير سلطاتهم المطلقة واختصاصاتهم غير المقيدة[4].

على أن هذه الفكرة قد تطورت واتخذت ثلاث صور متتابعة هي:

1- في الأصل كان الحاكم يعد من طبيعة إلهية، فهو لم يكن مختارا من الإله، بل كان الله نفسه. وقد قامت الحضارات القديمة عموما في مصر، وفي فارس، وفي الهند، وفي الصين، على أساس هذه النظرية، وكان الملوك والأباطرة ينظر إليهم باعتبارهم آلهة. وقد وجدت الفكرة كذلك عند الرومان الذين كانوا يقدسون الإمبراطور ويعدونه إلها[5]. وإن كان الشرق هو أصلها ومنبعها.

2- تطورت النظرية مع ظهور المسيحية، ولم يعد الحاكم إلها أو من طبيعة إلهية ولكنه يستمد سلطته من الله. فالحاكم إنسان يصطفيه الله ويودعه السلطة. وفي هذه المرحلة تسمى النظرية «نظرية الحق الإلهي المباشر» لأن الحاكم يستمد سلطته من الله مباشرة دون تدخل إرادة أخرى في اختياره. ومن ثم فهو يحكم بمقتضى الحق الإلهي المباشر[6].

3- منذ العصور الوسطى، وأثناء الصراع بين الكنيسة والإمبراطور، قامت فكرة جديدة مقتضاها أن الله لا يختار الحاكم بطريقة مباشرة، وأن السلطة وإن كان مصدرها الله، فمان اختيار الشخص الذي يمارسها يكون للشعب. وبعبارة أخرى ظهر الفصل بين السلطة والحاكم الذي يمارسها: فالسلطة في ذاتها من عند الله، ولكن الله لا يتدخل مباشرة في اختيار الحاكم. وإن كان من الممكن أن يرشد الأفراد إلى الطريق الذي يؤدي بهم إلى اختيار حاكم معين. ومن ثم فالله يختار الحاكم بطريقة غير مباشرة. ويكون الحاكم قد تولى السلطة عن طريق الشعب بتوجيه من الإرادة الإلهية، أو بمقتضى الحق الإلهي غير المباشر (نظرية الحق الإلهي غير المباشر)[7].

سوف نعرض فيما يلي لنماذج من الحكم الثيوقراطي في الشرق القديم، لنرى كيف بدأ نظام الحكم عندنا بتاليه الحاكم فارتدى الاستبداد منذ البداية زيا دينيا، ثم انتهى في العصر الحديث إلى تأليه الحاكم أيضا حتى لقد أصبح لدينا الاستعداد للركوع أمام الطاغية، على تنوع مجالات الركوع واختلاف أغراضها، دون أن نجد في السجود شيئا غريبا غير مألوف على نحو ما وجد اليونانيون عندما طلب منهم الإسكندر الأكبر تقليد الشرقيين، وانتهوا معه إلى اتفاق «أن تقتصر هذه العادة الآسيوية على الآسيويين فقط! !».

ثانيا: تأليه الحاكم في مصر القديمة

كان الملك في مصر الفرعونية إلها منذ بداية النظام الملكي فيها، ولم تكن هذه الألوهية رمزية أو مجازية تشير فقط الحد سلطته المطلقة، ومكانته السامية، بل هي تعبر حرفيا عن عقيدة كانت إحدى السمات التي تميزت بها مصر الفرعونية وهي عقيدة تطورت على مر السنين، لكنها لم تفقد شيئا من قدرتها وتأثيرها.

فالملك هو قبل كل شيء الإله حورس Horus أو الإله الصقر وهو أحيانا إله الشمس «رع»، ويصبح حورس تابعا له، ويصبح الملك في هذه الحالة هو «حورس-رع» أو يصبح فيما بعد «ابن الإله رع». وهو في جميع الحالات إله بين الآلهة، ويمثل البلاد بين الآلهة وتتجسد فيه مصر ويمثلها في مجمع الآلهة، وهو من ناحية أخرى الوسيط الرسمي الوحيد بين الشعب والآلهة،

والكاهن الأوحد المعترف به للآلهة كلها[8].

بل إننا نجد نصوصا في تمجيد الملك تصفه بأنه في وقت واحد مجموعة من الآلهة وليس مجرد إله بين الآلهة، فهو «سيا» إله الإدراك، وهو «رع» إله الشمس، وهو «خنوم» خالق البشر على دولاب الخزاف، وهو«باسنث» الآلهة الحامية و«سخمت» إلهة العقاب. ومعنى ذلك أن «الفهم» والإدراك، والحكم الأعلى، وإكثار السكان، والحماية والعقاب هي كلها من خواص الملك، والملك هو كل واحد منها، «فالملك هو كل هذه الآلهة!»[9].

وكثيرا ما يقال إن الإله الأعلى «رع» هو الذي نصب ابنه ملكا على أرض مصر. ولهذا اتخذ فرعون منذ المملكة القديمة لقبا هو «ابن رع» فهو الابن الجسدي الذي جاء من صلب إله الشمس «رع». ولم يكن أحد ينكر ميلاده في هذه الدنيا من امرأة معينة، لكن أباه، مع ذلك، إله، ذلك لأن من واجب «رع» الإله الأكبر أن يضمن لأرض مصر حكما إلهيا، ونظرا لاهتمامه بمستقبل البلاد، فانه كان يتردد على الأرض لينسل لها حكامها!. أما الأب الأرضي، فلم يكن مشكلة عند المصريين، إذ يزعمون أن الإله الأكبر حين ينشد النسل، فإنه يتخذ شكل الملك الحي، ويهب له المني الذي سيصبح فيما بعد «ابن رع». لقد كانت حتشبسوت ابنة تحتمس الأول، إلا أن قصة ميلادها الإلهي الذي أتاح لها أن تغدو فرعونا لمصر، تدل دلالة واضحة على حصول الاستبدال هنا، وعلى أن الإله الأكبر آمون رع هو أبوها الفعلي. فقد وقع اختيار الآلهة على الملكة أمها، وأوصوا «أمون» بزيارتها وفرعون في أوج شبابه، فاتخذ أمون هيئة تحتمس الأول وذهب إليها وضاجعها ثم أوصاها بأن: «اسم ابنتي التي وضعتها في جسدك هو حتشبسوت وهي التي ستقوم بوظيفة الملك!»[10]. وعندما يعتلي فرعون العرش كان على الناس أن يفرحوا ويبتهجوا لأن أحد الأرباب أقيم رئيسا على كل البلاد، إذ سوف ترتفع المياه في النيل ولا يهبط منسوبها، ويرافق اسم الملك شارات ترمز إلى «الحياة والصحة والقوة»[*].

(*) ترتبط سيطرة الحاكم على ظواهر الطبيعة وصلته بها عموما، بإضفاء القدسية على شخصيته. فكلما كان مقدسا كانت له علاقة وطيدة بالطبيعة وظواهرها، ولهذا اعتقد الناس في العصر العباسي-على نحو ما سنرى في الفصل الثاني من الباب الثالث-أن موت الخليفة أو اغتياله يؤدي إلى اضطراب في ظواهر الطبيعة، واختلال في نظام الكون، فتحتجب الشمس ويمتنع المطر... . الخ !

وحتى بعد الوفاة يبقى فرعون يحدب على مصر ويعطف عليها، ولهذا حق له أكثر من أي إنسان آخر، أن يخلد ذكره ويبقى حيا إلى الأبد.

ولا يصبح الملك ملكا إلا بعد حفلة التتويج وهي حفلة تتم مراسمها، عادة، في مدينة منف بسلسلة من الطقوس الرمزية والأدعية التقليدية التي يتم فيها تذكير الناس بتوحيد المملكتين في شخص الملك فيدخل بين مصاف الآلهة ويصبح مساويا لهم، ويتسلم خلال التتويج «الصولجان والسوط». وبعد ذلك ينتصب ناهضا وعلى هامته تاج الجنوب الأبيض والشمال الأحمر. ثم البشنت Peschent الذي يجمع بينهما، ويجلس على العرش فوق البردي واللوتس، ويدور حول الجدار الأبيض رمزا لتوليه الدفاع عن مصر أسوة بالشمس التي تقوم بدورة حول الأرض[11].

غير أن فرعون الذي هو الملك الإله طوال حياته، يتحول أيضا إلى إله بعد وفاته، ومن هنا فإنه يستحق مناسك العبادة والتكريم الواجبة للملك المتوفى. إنه يصعد إلى السماء ليتحد بقرص الشمس ويندمج مع أبيه «رع». ويصف «برستد» الملك وهو يسبح في السماء، بعد الموت، ليسكن مع والده إلى الأبد، في صفحات طويلة رائعة وممتعة حتى يستقر في تلك المملكة العتيدة التي مقرها السماء[12].

وهذا التأليه في الدارين، الفانية والباقية، ليس من نزوات ملك عات مستبد أوجب على رعاياه الخانعين الأخذ بها، وإنما هو عقيدة تنبع عن إيمان ثابت وأكيد بأنه إله، وإله عظيم دائم الاتصال بالآلهة الكبار، وأن له القدرة على الطبيعة فهو يستطيع السيطرة على ظواهرها ويسخرها لما فيه الخير العام والصالح لمصر، ولهذا يقول أحد الوزراء: «إن الملك إله تساعدنا أعماله على الحياة»، أو يقول أحد الفراعنة المتوفين «كنت ملكا أقوم بتأمين نمو الشعير!».

ولهذا فإن علينا ألا نعجب إذا عرفنا أن الملك بموجب ألقابه الرسمية «سيد المصريين» أو «ربهم»، وهو أيضا «السيدتان» أي ملتقى الإلهتين الحاميتين اللتين تحميان الشمال والجنوب. أما اللقب الموازي فهو «السيدان» ويعبر عن هذه العقيدة بأن الإلهين المتنافسين لمصر العليا والسفلى «حورس» و«ست» يقيمان جسديا ويصطلحان في شخص الملك.

ولهذا كله فإن الملك في مصر يتسم بالسمات الآتية:

1- شخصية إلهية مقدسة، وبالتالي فهو أقدس من أن يخاطبه أحد مباشرة، فمن كان بشرا عاديا فهو لا يستطيع أن يتكلم «مع» الملك وإنما هو يمكن أن يتحدث في حضرة الملك ! بل إن كل ما هو جزء من شخص الملك، كظله مثلا، مترع بالقداسة، فلا يقوى البشر على الدنو منه.

2- هذه الشخصية الإلهية تتمتع بعلم إلهي أيضا فلا تخفى عليه خافية. يقول أحد الوزراء «إن جلالته عليم بكل شيء بما حدث وبما يقع، وليس هناك في هذه الدنيا شيء لا يعلمه، إنه توت إله الحكمة في كل شيء، وما من معرفة إلا وقد أحاط بها».

3- إن كل ما يتفوه به صاحب الجلالة يجب أن ينفذ، بل لابد أن يتحقق فورا، ذلك لأن مشيئة الملك وإرادته هي القانون، ولها ما للعقيدة الدينية من قوة وشكيمة فهو يعمل ما يجب أن يعمل، ولا يرتكب قط إثما أو ما يثير بغضا أو حقدا، وهكذا لا يسع المواطن المصري العادي إلا التسليم والخضوع لأوامره ونواهيه.

4- ترتب على شخصية الملك الأسطورية هذه نتيجة مهمة أيضا هي أنه لم تكن هناك قواعد قانونية مكتوبة أو مفصلة، إذ لم تكن هناك حاجة إليها ما دامت كلها متمثلة في شخص الإله الذي كان دائما على استعداد لإصدار الأوامر اللازمة لما يجب أن تكون عليه نظم الدولة وطرق التعامل فيها، وربما كان من أسباب عدم وجود قواعد قانونية: الخوف من أن تقيد سلطة الملك الشخصية.

5- كان القضاة يحكمون حسب العادات والتقاليد المحلية التي يرون أنها توافق الإرادة الملكية التي يمكن أن تتغير إذا اقتضت رغبته ذلك.

6- كان الملك هو همزة الوصل الوحيدة بين الناس والآلهة-فهو الكاهن الأكبر وهو الذي يعين الكهنة لمساعدته-ومن هنا فهو وحده الذي كان يستطيع تفسير ما تريده ماعت Maat إلهة العدالة، ويقوم بتطبيقه في مملكته. ولهذا كان من المفاهيم الأساسية التي يسلم بها الجميع إن الإرادة الملكية لا يمكن أن تهدف إلا لسعادة مصر ورخائها [13].

7- معنى ذلك كله أن فرعون في مصر هو المشرع والمنفذ، وهو الذي يحكم القضاء باسمه، وهو الذي يعرف رغبات الآلهة ويحققها، وكثيرا ما كان يقول في أوامره لابنه أو لوزيره: «إن الآلهة ترغب في إحقاق الحق،

وهي تكره أشد الكراهية الأخذ بالوجوه والتحيز!» فها هنا الناموس ! فرعون هو المرجع الأعلى، والموئل الأسمى. إليه وحده ترفع طلبات الاسترحام ولا يمنع منها أحد من رعايا فرعون مهما اتضع قدره وانحط شأنه. وبذلك تتاح له فرصة مراقبة أعمال عماله المتصرفين في شؤون مملكته الشاسعة والضرب بشدة على أيدي العابثين بأمورها والخارجين على إرادته[14].

ثالثا: الطاعة البابلية:

كانت السلطة السياسية في بلاد ما بين النهرين تستند باستمرار إلى مصدر إلهي، فلقد هبط النظام الملكي من السماء، والملك هو «حاكم المدينة» وهو «الكاهن الأعظم» وهو نائب الآلهة ومندوبها.

ويفاخر الملوك بالأصل الملكي الذي ينتسبون إليه، لكنهم مع ذلك لا يفتأون في الوقت ذاته، يذكرون الناس باختيار الآلهة لهم! وإذا ما اختار الملك ابنا ليتولى الحكم بعده حرص على أن يعرض هذا الاختيار على الآلهة لتقره.

وبعد المصادقة على الاختيار يقسم الابن يمين الولاء والخضوع والاحترام لأبيه. ويدخل «المختار» إلى بيت الوراثة حيث يدرب على مهام منصبه المقبل، ويوم ارتقائه العرش تجرى احتفالات دينية يمنح أثناءها الابن المختار اسمه الملكي، ويقلد الشعارات رمز السلطة الإلهية[15].

ولم يكن ملك بابل من الوجهة القانونية إلا وكيلا لإله المدينة، ومن أجل هذا كانت الضرائب تفرض باسم الإله. وكان الملك أثناء تتويجه يقام له حفل كبير تخلع عليه الكهنة سلطته الملكية ويأخذ بيد «بعل» ويخترق شوارع المدينة في موكب مهيب ممسكا بصورة «مردوخ».

وكان الملك في هذه الاحتفالات يرتدي زي الكاهن، وكان هذا رمزا لاتحاد الدين والدولة. ولعله كان أيضا يرمز إلى الأصل الكهنوتي للسلطة الملكية. وكانت تحيط بعرشه جميع مظاهر خوارق الطبيعة، ومن شأن هذه كلها أن تجعل الخروج عليه كفرا ليس مثله كفر، لا يجزى من يجرؤ عليه بضياع رقبته فحسب، بل يجزى أيضا بخسران روحه. وحتى حمورابي العظيم نفسه تلقى قوانينه من الإله[16].

ولقد كانت الفضيلة الكبرى في بلاد ما بين النهرين عموما، وبابل

بصفة خاصة، هي الطاعة التامة[17].

فالدولة تقوم أساسا على الطاعة والخضوع للسلطة، فلا عجب أن نرى إذن أن «الحياة الفاضلة» في أرض الرافدين كانت هي الحياة المطيعة حيث كان الفرد يقف في مركز مجموعة من الدوائر المتلاحقة من السلطة تحد من حرية عمله ونشاطه. وكان الأمر في الماضي السحيق على نحو ما هو عليه في يومنا الراهن، تبدأ دوائر السلطة، أو الطاعة لا فرق، من دائرة الأسرة حيث يوصي العراقي القديم بهذه العبارة: «اسمع كلمة أمك، كما تسمع كلمة إلهك، واسمع كلمة أخيك الأكبر كما تسمع كلمة أبيك».

وتنتهي هذه الدوائر بالدولة والمجتمع، فهناك المراقب والمحاسب، والمشرف في الزراعة وفي التجارة، ثم هناك الملك وهو فوقهم جميعا، والكل يطلب الطاعة من المواطن، بل الاستسلام والخضوع المطلق.

وكان العراقي القديم، كالعراقي الحديث، ينظر إلى الجمهور الذي لا قائد له نظرة الاستياء والشفقة والخوف أيضا «الجنود بلا ملك غنم بلا راع»! (لاحظ تعبير الغنم، وهم حتى في حالة وجود الراعي لا بد أن يكونوا غنما ! إلخ).

و «العمال بلا مراقب كالمياه بلا مفتش ري»، و «الفلاحون بلا مشرف كحقل بلا حارث»[18].

وهكذا نجد أنه يستحيل وجود عالم ونظم ما لم تفرض عليه سلطة عليا إرادتها. والفرد هنا يشعر بأن السلطة دائما على حق-كما كان المصريون يعتقدون أن فرعون لا يمكن أن يرتكب خطأ أو يقترف إثما-أوامر القصر، كأوامر «آنو Anu» لا تتبدل.

كلمة الملك حق، ونطقه كنطق الإله لا يغيره شيء، والعصر الذهبي القادم هو «عصر الطاعة» كما تنبأ «الشعراء في نشيد يصف المستقبل»[19].

وفي بلاد ما بين النهرين عموما كان دور الملك الرسمي أنه ممثل الآلهة على الأرض أو أنه ينوب عنها، فقد منحته الآلهة السلطة لكي يتصرف نيابة عنها، وهي تتوقع منه أن يعامل الناس بالعدل وبلا محاباة، بحيث يدافع عن الضعيف أمام القوي، وأن يكون نصيرا لليتامى والأرامل، وقد كان يوجه الاعتبارات الأخلاقية لما تجلبه من رضا الآلهة وبركاتها وما يمنع لعناتها.

ولقد تداولت الأجيال طرائق الحياة والحكم السليمة وأيدتها بالنصوص التي تقدم التعليمات والنصائح. لقد كانوا يعتقدون أن سلامة الملك تقوم عليها سلامة الجماعة ولهذا تتخذ إجراءات صارمة لضمان ذلك[20]، وما زالت تتخذ هذه الإجراءات الصارمة لضمان سلامة «ولي النعم»[21].

رابعا: فارس

كان الفرس يطلقون على الإمبراطور لقب «ملك الملوك». وهو صاحب السلطة المطلقة في طول البلاد وعرضها، فكانت الكلمة التي تصدر من فيه كافية لإعدام من يشاء من غير محاكمة ولا بيان للأسباب تماما كما يحدث عند الطغاة اليوم ! وكان في بعض الأحيان يمنح أمه أو كبيرة زوجاته حق القتل القائم على النزوات والأهواء، وقلما كان أحد من الأهالي، ومنهم كبار وأعيان، يجرؤ على انتقاد الملك أو لومه. كما كان الرأي العام ضعيفا عاجزا عجزا مصدره الحيطة والحذر. لدرجة أن كان كل ما يفعله من يرى الملك يقتل ابنه البريء أمام عينيه رميا بالسهام أن يثني على مهارة الملك العظيمة في الرماية. وكان المذنبون الذين تلهب السياط أجسادهم بأمر الملك يشكرون له تفضله بأنه لم يغفل عن ذكرهم[22]. وعندما غزا الإسكندر فارس وجد القوم يسجدون للإمبراطور ويؤلهونه فابتدع سياسته الخاصة بالمزج وإدماج العناصر المقدونية بالفارسية في إمبراطوريته، واتخذ في المناسبات العامة الزي الفارسي، ومراسم البلاط الفارسي. وإذ ذاك أزمع على اقتباس تلك العادة الفارسية: عادة السجود للملك. وهي التي كان يتعين بمقتضاها على جميع من يقتربون من الملك السجود له. وهو إجراء تقتضيه بالنسبة للفرس الشعائر الرسمية ! ولكنه كان في نظر اليونانيين المقدونيين، ينطوي على عبادة حقيقية للحاكم، وما كان الإنسان ليسجد إلا للآلهة، وكان الإسكندر على بينة من موقف اليونان، ومعنى ذلك أنه كان ينوي محاكاة الشرقيين في تأليه الحاكم، أعني أنه كان يريد أن يصبح بصفة رسمية الإله في إمبراطوريته على نحو ما سنبين بعد قليل.

خامسا: الصين

كان التنظيم السياسي في الصين القديمة يقوم على أساس أن الإمبراطور

يستمد سلطته من السماء، فهو يحكم وفقا للحق الإلهي الذي يخوله سلطة مطلقة، وكانت عبارة مقبول من السماء عن طريق الشعائر «هي رخصة الملك والسيادة، وهي التي تزوده بالنفوذ السياسي القوي الذي يلزم رعاياه بالولاء له»، فهو «ابن السماء وممثل الكائن الأعلى، ومن أجل ذلك فإن مملكته كانت تسمى أحيانا تيان-شان أي التي تحكمها السماء، وقد ترجم الأوروبيون هذه العبارة بالمملكة السماوية.

وبفضل سلطات الإمبراطور الإلهي كانت له السيطرة على الفصول-كما هي العادة في الحاكم الإلهي!-وكان يأمر الناس أن يوفقوا بين أعمالهم وبين النظام السماوي المسيطر على العالم. وكانت حكمته هي القانون وأحكامه هي القضاء الذي لا مرد له، فهو المدبر لشؤون الدولة، ورئيس ديانتها يعين جميع موظفيها، ويمتحن المتسابقين لأعلى المناصب ويختار من يخلفه على العرش.

ويعاون الإمبراطور في تصريف وإدارة شؤون الإمبراطورية مجلسان أحدهما مجلس الأعيان ويختار أعضاؤه من الأفراد الأرستقراطيين. وثانيهما مجلس الوزراء وأعضاؤه ستة يختارون من خيرة رجال الدولة.

كما كان محاطا بحلقة قوية من المستشارين والمبعوثين من مصلحته أن يعمل بمشورتهم، وإذا ظلم أو فسد حكمه خسر بحكم العادات المرعية، وباتفاق أهل الدولة، «تفويض السماء» وأمكن خلعه دون أن يعد ذلك خروجا على العادات والدين أو الأخلاق! فقد كانت السماء تبدي غضبها بأن تقلب الجو في غير أوانه أو ترسل علامات أخرى كالصواعق وهي اضطرابات في ظواهر الطبيعة [23].

وينبغي علينا ألا نخلط فنظن أن وجود المجالس الاستشارية يعني أن هناك لونا من الرقابة الشعبية على الملك، فهذا أمر لا أثر له: إن الملك يستشير إذا شاءت إرادته الملكية، ومن حقه ألا يستشير فلا شيء يلزمه بقبول المشورة، أو الالتزام برأي الآخرين، فليس ثمة سوى الإرادة الملكية التي هي إرادة السماء، أما الشعب فلا وجود له. وإذا كان الإمبراطور يتحدث إلى الشعب باستمرار بجلال وبرقة وعطف أبوي، فإن الشعب ليس لديه عن نفسه إلا أسوأ مشاعر الذاتية، فهو يعتقد أنه لم يولد إلا ليجر مركبة الإمبراطور، فذلك هو قدره المحتوم، ولا يبدو لهم أمرا مزعجا أن

يبيعوا أنفسهم كعبيد، وأن يأكلوا خبز العبودية المر! ! على ما يقول هيجل[24].

سادسا: الإسكندر يؤله نفسه في الشرق!

وقعت المدن اليونانية، لما يقرب من قرن ونصف، تحت سيطرة الطغاة فيما يسمى عادة عصر طغاة الإغريق، ابتداء من طاغية كورنثه وانتهاء بطاغية أثينا وأبنائه-وهي حقبة ذاق فيها المواطن الكثير من الظلم والاضطهاد والمعاناة-لكن لم يحدث أن طلب أحد الطغاة من الشعب أن يسجد له عندما يشرف واحد منهم بالمثول بين يديه. صحيح أن المدن اليونانية تقلبت عليها الأنظمة وعرفت، من بين ما عرفت، النظام الملكي، لكنه لم يكن بقسوة النظام الشرقي، وتبعا لذلك يظل من الصواب أن نقول إن المدينة اليونانية كانت جمهورية في مقابل النظام الملكي في الشرق. ولهذا فإنه يقال عادة إنه بعد غزو الإسكندر للشرق انهزمت المدينة اليونانية الجمهورية وانتصر النظام الملكي. فقد قامت دولة واسعة الأرجاء كثيرة السكان على أنقاض مقاطعات صغيرة، وانتقل مركز الثقل في العالم اليوناني نحو الشرق. وأصبح تطور النظام اليوناني أمرا محتوما، لكن في أي اتجاه يسير هذا التطور؟. لقد ظل الرجل اليوناني يخضع للقانون الذي يصنعه البشر، ولم يخطر بباله أن يكون الحاكم إلها، أو أنه يمثل الإله على الأرض، ففكرة تأليهDeification الملك أو الإمبراطور صناعة شرقية محلية فحسب!، ولهذا شهد الشرق أسوأ أنواع الطغيان، وكان النموذج الأعلى للطغيان إن صح التعبير.

كيف سار التطور بعد أن التحم الشرق بالغرب بعد غزو الإسكندر؟. إن النظام الملكي الشرقي لا يقبل بمبدأ الحرية السياسية الذي كان سائدا في المدن اليونانية لاسيما في أثينا، فقد أصبح المواطن الآن تابعا، وحل القصر محل الجمعية الشعبية أو «الجمعية الوطنية»، وكانت النتيجة أن أصبحت السلطة الملكية مطلقة، وأصبح الملك هو الشريعة الحية لا يقيده شيء، ولا يخضع لأية رقابة فإرادته إرادة مطلقة. وظهرت عبارات تؤيد ذلك مثل «إن ما يقره الملك هو عادل أبدا»[25].

ونقل الإسكندر فكرة «التاج» من فارس حتى أصبحت مرادفة للملك، وكذلك لفظ العرش، واستخدمه كل خلفائه من بعده. والمقصود بالتاج عصبة

بيضاء، وأحيانا يضاف اللون الأرجواني، تحيط بالرأس وتجمع الشعر وتعقد إلى الوراء[26].

أصبح الملك، في المرحلة الهلنستية، غير مقيد، فهو المشرع الوحيد للبلاد، وهو القائد الأعلى للجيش، وهو الذي يعلم كل شيء ويصدر أوامره في شتى الموضوعات، ويوجه الكتب الدورية إلى الموظفين، ويجيب عن أسئلتهم وهو أعلى سلطة قضائية [27].

وبعد غزو الإسكندر لفارس أطلق على نفسه «سيد آسيا»، وكانت آسيا تعني الإمبراطورية الفارسية. وكان قبل ذلك قد أطلق على نفسه «ليث فارس الهصور»، ثم تسمى باسم الملك، وهو لقب لم يستعمله إطلاقا على العملة التي سكها في مقدونيا، وقد أخذت هذه الألقاب في الظهور على بعض العملات الآسيوية التي كان يصدرها[28].

وبدأ الإسكندر يأخذ بعادات الشرق وثيابهم، ويتزوج منهم، إلى أن وصل إلى أعلى عادة وهي تأليه الحاكم فأراد أن يعترف به الشعب الآسيوي-بل واليوناني أيضا-ابنا «لزيوس-آمون»!، ويرى ديورانت أن الإسكندر لو أنه تخلى عن فكرة أنه «ابن الإله آمون» لكان من المحتمل أن يغضب المصريون لخروجه هذا الخروج العنيف عن السوابق المقررة عندهم [29]. ولقد أكد الكهنة في سيوة وبابل [30]-وهم الذين يعتقد الناس فيهم أن لديهم مصادر خاصة-أنه من نسل الآلهة ! وبدأت القصص الأسطورية تروى عن ارتباط هذه الشخصية المقدسة بظواهر الطبيعة. فلقد تعرفت الأمواج نفسها على الإسكندر، وهو يسير بمحاذاة الشاطئ، فتأكدت أنه سيدها.. وراحت تسبح بحمده، وقدمت له الولاء بوصفه إلها. ! فيما يروي و. و. تارن [31] W.W.Tarn.

وشيئا فشيئا بدأ الإسكندر يعتقد أنه إله حقا وبأكثر من المعنى المجازي لهذا اللفظ!، وهكذا ابتداء من ربيع عام 327 (ق. م) بدأت سياسته الخاصة بالمزج وإدماج العناصر المقدونية بالفارسية تأخذ منحى جديدا عندما أزمع على اقتباس عادة فارسية هي السجود التي كان يتعين بمقتضاها على جميع من يقتربون من الملك أن يؤدوها ! غير أن هذا الأمر كان يعني في نظر اليونانيين والمقدونيين عبادة حقة للإمبراطور وهو أمر لم يألفوه من قبل. ولقد كان الإسكندر على بينة من الموقف، وذلك لا يعني سوى شيء واحد هو أنه أراد تأليه نفسه، أراد أن يصبح إلها بالفعل[32].

وعندما ابتدع الإسكندر عادة السجود هذه، تطورت الأمور على نحو غير منتظر، فقد عارضها المقدونيون بشدة. وأظهر البعض استياءه وغضبه، بل إن أحد قواده فعل ما هو أسوأ من المعارضة، فعندما سمع بمطلب الإسكندر استولت عليه نوبة من الضحك! وأخيرا اتفقوا معه على أن يقصر هذه العادة الآسيوية على الآسيويين فقط!. وكان الإسكندر قد أوتي قدرة فائقة على الإحساس بما هو ممكن من الأمور فأسقط السجود من حسابه نهائيا![33].

وهكذا نجد أن الإسكندر لم يفكر في تأليه نفسه إلا في الشرق، موطن تأليه الحكام، ولهذا كانت آسيا هي الأصل والمنبع Fons et Origo للاستبداد في كل الفلسفة السياسية في أوروبا، وكان الطغيان الشرقي هو النموذج الذي تحدث عنه المفكرون في عصر التنوير[34].

فلقد كان تقديس الشرقيين للملك أمرا مألوفا عندهم. وقد نظر الرومان، فيما بعد، إلى هذه الفكرة في افتتان ورهبة!، فقلد بومبي الإسكندر الذي وافق على الألوهية لأغراض سياسية، وكان قيصر يلهو بالتأليه، وأصبح مارك أنطونيو، بغير خجل، هو ديونسيوس-أوزريس زوج كليوبطرة-إيزيس ملكة مصر، وأطلقا على طفليها اسم الشمس والقمر[35].

وأقام أغسطس بحاسته السياسية البارعة نموذجا للمستقبل، فكان عليه أن يصبح في مصر الملك المقدس، لكنه كان حذرا في أماكن أخرى، ولا نجد سوى المصابين بجنون العظمة من أمثال «كاليجولا» ونيرون ودميتيان، فهم وحدهم الذين طالبوا أن يعبدوا في حياتهم، وأن ينظر إلى كل منهم بوصفه سيدا وإلها Dominus & Deus أي مالك للعبيد وإله للفانين[36].

لكن هذه كلها محاولات باهتة تحاكي الأصل: النموذج الشرقي الذي هو تأليه حقيقي للحاكم.

هوامش الفصل الثاني

(1) مصطلح Theocracy مؤلف من مقطعين يونانيين Theos ويعني إله، وKratia بمعنى حكم. فهي تعني حرفيا «حكم الله» أو «الحكم لله» إما مباشرة أو من خلال رجال الدين، والدولة التي ينطبق عليها الحكم الثيوقراطي على هذا النحو هي الدولة اليهودية من موسى إلى القضاة.
ومن أمثلة حكم رجال الدين «سافوناارولا» في إيطاليا، وجون كالفن في سويسرا. ولقد صاغ هذا المصطلح لأول مرة المؤرخ اليهودي يوسفوس Josephus ليعني به التصور اليهودي للحكومة على نحو ما جاء في التوراة التي تذهب إلى أن القوانين الإلهية هي مصدر الالتزامات السياسية والدينية معا. انظر: A Dictionaryof Political Thought p. 416- R. Soruton:

(2)قارن «ثروت بدوي» النظم السياسية ص 124 وأيضا يحيى الجمل «الأنظمة السياسية المعاصرة» 70-71.

(3) د. ثروت بدوي «النظم السياسية» ص 124.

(4) المرجع نفسه ص 125.

(5) ظلت فكرة تقديس الإمبراطور موجودة في العصور الحديثة عند اليابانيين حتى عام 1947.

(6) د. ثروت بدوي ص 126.

(7) كان القديس توما الاكويني من أكبر دعاة الحق الإلهي غير المباشر، إذ فرق بين السلطة في ذاتها التي تصدر عن الله والسلطة الواقعية: أي طريقة ممارستها، وهذه تكون للشعب. الشعب هو الذي يختار الوسيلة التي تمارس بها السلطة وبالتالي فهو الذي يعين الأشخاص الذين يتولون السلطة، ثم نجد الأفكار نفسها على لسان كل من سلومات وسوارز-في نهاية القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر (د. ثروت بدوي «النظم إلى السياسية» ص 127).

(8) «تاريخ الحضارات العام» بإشراف موريس كروزيه، ترجمة فريد داخر وفؤاد أبوريحان ص 46 منشورات عويدات-بيروت ط 2- عام 1986.

(9) هـ. فرانكفورت «ما قبل الفلسفة» ص 82 ترجمة جبرا إبراهيم جبرا مكتبة الحياة 1960.

(10) هـ. فرانكفورت «ما قبل الفلسفة» ص 90.

(11) تاريخ الحضارات العام المجلد الأول ص 48.

(12) هـ. برستد «فجر الضمير» ص 57 وما بعدها.

(13) د. بطرس غالي: المدخل في علم السياسة ص 18 ط 9 عام 1990 مكتبة الأنجلو المصرية.

(14) تاريخ الحضارات العام بإشراف موريس كروزيه ترجمة فريد داخر وفؤاد أبو ريحان المجلد الأول ص 52-53.

(15) تاريخ الحضارات العام، المجلد الأول ص 139.

(16) ول ديورانت-قصة الحضارة-مجلد 4 ص 280-281 ترجمة محمد بدران-وكذلك ثروت بدوي «أصول الفكر السياسي» ص 36 دار النهضة العربية عام 1976.

(17) مازالت هي الفضيلة الكبرى في كل بلدان الشرق ! !

(18) راجع في ذلك كله هـ. فرانكفورت «ما قبل الفلسفة» ص 245.

(19) المرجع نفسه ص 239.

(20) المعتقدات الدينية لدى الشعوب ص 28 سلسلة عالم المعرفة عدد 173 مايو 1993.

(21) «في سبيل تأمين سلامة صدام حسين قامت الشرطة السرية بتعذيب آلاف المواطنين، وقتل عدد لا يعرف على وجه التحديد، وأنشئت أجهزة استخبارات للتجسس على الشرطة والجيش ثم «ست مجموعات» خاصة لقتل اللاجئين السياسيين العراقيين في مصر وإنجلترا والولايات المتحدة.. . الخ» جمهورية الخوف ص 48-53.

(22) قارن في ذلك «المعتقدات الدينية لدى الشعوب» ص 273 و ول ديورانت-قصة الحضارة مجلد 4 ص 280-281، وثروت بدوي أصول الفكر السياسي ص 36

(23) لاحظ باستمرار الارتباط بين الحاكم الإلهي وظواهر الطبيعة سواء في حالة تعيينه فتنتظم أو في حالة اغتياله فتضطرب.

(24) هيجل «محاضرات في فلسفة التاريخ»الجزء الثاني-العالم الشرقي 95-96.

(25) تاريخ الحضارات العام، المجلد الأول، ص 402.

(26) المرجع نفسه ص 416.

(27) المرجع نفسه ص 417.

(28) و. د. تارن «الإسكندر الأكبر» ص 103 ترجمة زكي علي مركز كتب الشرق الأوسط 1963.

(29) ول. ديورانت «قصة الحضارة» المجلد السابع ترجمة محمد بدران ص 534- 535.

(30) «عندما دخل الاسكندر بابل قيل له إن الناس سوف تركع أمامك لأن البابليين يعتقدون أنك نلت العلا بفضل مردوخ !!» هارولد لامب «الاسكندر المقدوني» ص 247 ترجمة عبد الجبار المطلبي ومحمد ناصر الصانع ومراجعة د. محمود الأمين. الكتبة الأهلية بغداد عام 1965.

(31) و. و. تارن: «الاسكندر الأكبر» ص 128 ترجمة زكي علي ومراجعة د. محمد سليم سالم-الناشر مركز كتب الشرق الأوسط 1963 (الألف كتاب رقم 411).

(32) المرجع نفسه ص 130.

(33) المرجع نفسه ص 132.

(34). 1989 Perry Anderson: Lineages Of The Absolutist State p.463. Verso, London

(35) جفري بارندر «المعتقدات الدينية لدى الشعوب» ص 103 ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ومراجعة د. عبد الغفار مكاوي-سلسلة عالم المعرفة عدد 173 الكويت مايو 1993.

(36) المرجع السابق ص 104.

3 عائلة الطغيان

تمهيد:

أفراد هذه العائلة «غير الكريمة»، كثيرون، إذ يبدو أنها هي التي حكمت فترة طويلة من التاريخ. وتعطينا كتب التاريخ العظيمة انطباعا بأن عدد «الطغاة» و«المستبدين»، يفوق بشكل هائل عدد الحكام الخيرين أو الصالحين، وأن هؤلاء الطغاة كانوا دائما موضوعا للكراهية والخوف، ولم يكونوا أبدا موضوعا للحب والإعجاب..»[1]. ومما يؤكد ذلك ما يذهب إليه فقهاء القانون من أن استقرار القوانين الدستورية لم يكن أمرا سهلا، فهي لم تصدر إلا بعد جهاد الشعوب وكفاحها، واستشهاد الكثيرين من أبنائها، لكي تستخلص الشعوب حقوقها من مغتصبيها، وقد سجل التاريخ أن الدساتير لم تصدر إلا بعد ثورات شعبية أو ضغط قوي من جانب الشعب على حكامه، حتى في البلاد التي اتسم تطورها السياسي بالهدوء إلى حد كبير مثل إنجلترا.

١- فقانون الماجناكارتاManga Carta (العهد الأعظم) صدر عام 1215- وهو أول وثيقة مدونة في إنجلترا-بعد ثورة الأشراف والكنيسة على الملك «جون» فتحررت الكنيسة وتحددت حقوق الملك

«يبدأ الطغيان عندما تنتهي سلطة القانون، أي عند انتهاك القانون، وإلحاق الأذى بالآخرين»

جون لوك «في الحكم المدني»
فقرة 202

«الشرطي الذي يجاوز حدود سلطاته يتحول إلى لص أو قاطع طريق.. كذلك كل من يتجاوز حدود السلطة المشروعة سواء أكان موظفا رفيعا أم وضيعا، ملكا أم شرطيا. بل إن جرمه يكون أعظم إذا صدر عم عظمت الأمانة التي عهد بها إليه..»

جون لوك-في الحكم المدني
فقرة 202

الإقطاعية [2].

2- حدث أكثر من صدام بين البرلمان الإنجليزي و الملك شارل الأول عام 1628 أدى إلى الحرب الأهلية، ثم بعد ذلك مع الملك جيمس الثاني عام 1688.. . الخ.

دع عنك الثورة الكبرى التي قامت في فرنسا عام 1789 للمطالبة بحقوق الشعب وتأكيد حرياته، والعمل على احترامها. وصدر «إعلان حقوق الإنسان» الذي أصبح وثيقة عالمية نقلت عنه مختلف الدساتير. ومعنى ذلك كله أن البشرية لم تستطع أن تصل إلى الحكم الديمقراطي إلا بعد كفاح مرير. أما الأنظمة اللا ديمقراطية المسماة بعائلة الطغيان فهي تشمل عددا كبيرا من الأنظمة السياسية التي تتفق في أصول وتختلف في فروع ضئيلة القيمة. ومن هذه الأنظمة: الطغيان، الدكتاتورية، الاستبداد، السلطة المطلقة، الشمولية، الأوتوقراطية.. . الخ. وسوف نحاول أن نشرحها في إيجاز.

أولا: الطغيان

أقدم النظم السياسية عند اليونان، وفي الشرق، ويبدو أن الشاعر اليوناني أرخيلوخوس[3] Archilochus، كان أول من استخدم كلمة طاغية Tyrannos عندما أطلقها على الملك جيجز Gyges ملك ليديا الذي أطاح بملكها السابق، واستولى على العرش. وليس واضحا ما يعنيه الشاعر على وجه التحديد بقوله: «أنا لا أهتم بثروة «جيجز Gyges» وأنا لا أحسده. كما أنني لا أغار من أعمال الآلهة. ولا أرغب أن أكون طاغية..»[4]، أكان يقصد بلقب «الطاغية» هنا «المغتصب»، على اعتبار أن جيجز اغتصب عرش ليديا؟. ليس هناك إجابة حاسمة. وعلى أية حال فإن بعض المؤرخين يذهبون إلى احتمال أن تكون هذه الكلمة الجديدة التي استخدمها الشاعر في وصف الملك-وهي كلمة «الطاغية»-كلمة ليدية[5]. ويعتقد البعض الآخر أن الكلمة الإنجليزية التي تعني طاغية Tyrant قد تكون مشتقة من اسم ترها Tyrha المدينة الليدية. ومعنى اللفظ هو «قلعة»[6].

لكن هناك رأيا آخر يرد الكلمة إلى القبائل التركية القديمة التي كانت تعيش متفرقة في آسيا العليا، وهي تركستان الحالية: «وكان الفرس يسمون هذه البلاد توران، فكان اسم ترك أو تورانيه اسما لجنس القبائل المتوحشة.

وصار توران عند اليونان يلفظ «تيران» ومعناها طاغية أو عات. ولفظة ترك عند العثمانيين مرادفة لكلمة بربري»[7].

ويذكر البستاني أيضا تحت مادة «طاغية»:

«ويقال طغى فلان أي أسرف في المعاصي والظلم، والطاغية: الجبار، والأحمق، والمتكبر، والصاعقة، والمراد به هنا من تولى حكما فاستبد وطغى، وتجاوز حدود الاستقامة والعدل، تنفيذا لمآربه فيمن تناوله حكمه أو بلغت سلطته إليه..»[8].

ويقول كذلك «وفي كتب اللغة أن الطاغية لقب ملك الروم، وقد وردت بهذا المعنى في تواريخ العرب، ولعلهم أرادوا بها معنى يفيد معنى اللفظة اليونانية «تيرانوس» وأصل معناها عندهم ملك أو أمير، ووردت بهذا المعنى في بعض كتبهم وكتب الرومان»[9].

والواقع أن البستاني يخلط هنا بين كلمة «طاغية» وكلمة «مستبد» التي أطلقها الأباطرة البيزنطيون على أبنائهم، على نحو ما سنعرف بعد قليل، رغم أنه هو نفسه يدرك أنهما كلمتان متمايزتان، يقول: «ربما خلط البعض بين الطاغية والمستبد من الحكام، فالبون بينهما بين عظيم، فالمستبد من تفرد برأيه واستقل به، فقد يكون مصلحا يريد الخير ويأتيه، أما الطاغية فيستبد طبعا مسرفا في المعاصي والظلم، وقد يلجأ في طغيه إلى اتخاذ القوانين والشرائع سترا يتستر به، فيتمكن مما يطمح إليه من الجور، والظلم، والفتك برعيته، وهضم حقوقها. وقد يكيف فظائعه بقالب العدل فيكون أشر الطغاة، وأشدهم بطشا بمن تناولتهم سلطته. وقد اختصت الأمم والكتبة لقب طاغية بالملوك، ولم يطلقوه على كل من طغى منهم..»[10] والبستاني يشير هنا إلى أن لقب «الطاغية» مصطلح سياسي يطلق على الحاكم المتعسف، على الرغم من أنه لغويا قد يطلق على الأفراد أيضا، وسوف نرى أفلاطون، فيما بعد، يوسع معنى اللفظ ليطلق على الحاكم وعلى الفرد في آن معا. ويشكو البستاني من أن الناس يمكن أن تتقبل «الطغيان» بغير شكوى أو تذمر، وهي الصفة التي سوف يلصقها أرسطو بالشرقيين، ويرى أنهم يحملون طبيعة العبيد، ولهذا السبب لا يتذمرون من حكم الطاغية. «وفي التاريخ ما يشير إلى أن الرعية قد تبكم، أولا تبالغ في الشكوى إذا تسلط طاغية عليها، كأن الجبن يأخذ منها كل مأخذ فيخمد

أنفاسها وترضخ صاغرة، كأنها تتقي شر نقمت[*]. خلافا لما لو اعتلت السلطة فتجاهر الرعية بمطالبها، ولا يحول بطش الطاغية دون تألبها، والمطالبة بما تروم من حقوق»[11].

ويختم البستاني حديثه عن «الطاغية» بطرح المشكلة التي كثيرا ما أثيرت في تاريخ الطغاة، وأعني بها السؤال: أيجوز قتل الطاغية؟! «رأت العلماء، في كل عهد وآن، أن للأمم أن تلجأ إلى ما تيسر لها من الوسائل تخلصا من الطغاة، وسوغوا لها الفتك بهم، فأتاحوا لها قتلهم، ولم يعتبروا من قتل طاغية مجرما، بل أوجبت له بعض القوانين المكافأة. قال شيشرون عن قوانين اليونان إنها تقضي بمنح من قتل طاغية الجائزة الأوليمبية. وله أن يسأل القاضي ما يتمنى وعلى القاضي إجابة سؤاله! فهو قانون يجيز القتل، وقال بعضهم بوجوب نبذه لأن الطغي مسألة يستكره حسمها بالسيف»[12]. وسوف نعود إلى هذه المشكلة فيما بعد.

وعلينا الآن أن نستكمل تاريخ هذا المصطلح. الواقع أن كلمة «الطاغية Tyrant» لم تكن تعني بالضرورة في بداية استخدامها، حاكما شريرا، ففي العصور اليونانية القديمة، وعلى وجه التحديد في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد، كانت الكلمة تعني، في بعض استخداماتها، «ملك» أو «حاكم»، بل قد يسمى الملك بالطاغية في سياق المديح أو المجاملة. ثم بدأت الكلمة تحمل معنى كريها-هو الذي لا تزال تحمله حتى الآن-ابتداء من الجيل الثاني من طغاة الإغريق. ففي العصر الكلاسيكي[13]، سرت شحنة من الكراهية لكل من يشتم منه أنه يعمل على تنصيب نفسه «طاغية»[14]. ومع ذلك فقد استخدم «أسخيلوس» و«سوفوكليس» في القرن الخامس كلمة

(*) «حين يصير الناس في مدينة
ضفادعا مفقوءة العيون،
فلا يثورون ولا يشكون،
ولا يغنون ولا يبكون،
ولا يموتون ولا يحيون،
تحترق الغابات، والأطفال، والأزهار،
تحترق الثمار،
ويصبح الإنسان في موطنه،
أذل من صرصار.. !» **نزار قباني الأعمال السياسية ص 17 (قصيدة المثلون) بيروت 1974.**

طاغية Tyrannos لترادف لفظ «الملك»[15].

غير أن فلاسفة القرن الرابع قبل الميلاد، لاسيما أفلاطون وأرسطو- كما سنرى فيما بعد-أعلنوا بوضوح حاسم التفرقة بين اللفظين، فلفظ «الملك» يطلق على الحاكم الجيد أو الصالح، في حين تطلق كلمة الطاغية على الحاكم الفاسد أو الشرير[16].

وعندما اعتزل «صولون Solon» السياسة وتفرغ للشعر، نجده يشير إلى أنه رفض أكثر من مرة أن يكون «طاغية»، ويمكن أن نفهم ما الذي كان يعني، الطغيان في أثينا في ذلك الوقت؟ لقد كان «صولون» يقصد أنه كان متساهلا للغاية مع الأرستقراطيين، وأنه رفض مصادرة أملاكهم وأراضيهم وإعادة توزيعها، كما هي عادة الطغاة عندما يصلون إلى الحكم.

وهذا ما فعله كبسليوس Cyplcselus طاغية كورنثه الشهير عام 650 قبل الميلاد، الذي يفتتح المؤرخون به «عصر طغاة الإغريق»[*2] وخلفه ابنه بريندر 625-585-Preinder ق. م. ولقد اهتمت معظم الآداب القديمة، التي تحدثت عن الطغاة، اهتماما خاصا بالفرص غير العادية المتاحة أمامهم للاستمتاع باللذات الحسية المختلفة (ومن هنا كان أفلاطون بارعا عندما جعل غاية هذا الحكم إشباع شهوات الحيوان الأكبر). على نحو ما سنعرف بعد قليل[17] وعندما فسر صولون لأصدقائه سبب رفضه لوظيفة «الطاغية» ركز كل حديثه حول المغريات المادية التي يكون الطغاة قلقين بشأنها.

أما من حيث الشكل الدستوري لهذا الضرب من ضروب الحكم، فلم يكن للطغيان دستور، ولا للطاغية مركز رسمي محدد، فإذا ما أطلقت عليه

(*2) يؤرخ عادة لعصر طغاة الإغريق ابتداء من اعتلاء هذا الطاغية عرش كورنثه عام 650 ق. م.، وينتهي بطرد أبناء الطاغية بيزستراتوس Pesistratus من أثينا عام 510 ق. م. أي ما يقارب من قرن ونصف وقعت فيها المدن اليونانية تحت سيطرة حفنة من الطغاة لأسباب مختلفة. وإن كان من بينها خيوط مشتركة منها المعاناة من الظلم والاضطهاد في الداخل وعدم الإحساس بالأمن نتيجة لهجمات الغزاة من الخارج. ويمثل طغاة الإغريق نقطة تحول في التطور السياسي اليوناني، فهناك نظام قديم ينهار (النظام الإقطاعي) ونظام جديد لم يستقر بعد. وربما كان تركيز الثروة في أيد قليلة تركيزا وخيم العواقب من أهم الظروف التي مهدت لظهور الطغيان. راجع في ذلك كتاب أندروز «طغاة الإغريق» The Greek Tyrants لاسيما الفصل الأول. وأيضا د. محمد كامل عياد «تاريخ اليونان» الجزء الأول ص 337 وما بعدها، دار الفكر بدمشق ط 3 عام 1985. وكذلك ول ديورانت «قصة الحضارة» مجلد 6 ص 225 وأيضا د. عبد اللطيف أحمد علي «التاريخ اليوناني» الجزء الأول ص 162 دار النهضة العربية بيروت عام 1976.

البلاد لقب «ملك» أو «طاغية» فلا يهم، لأن المحور الأساسي هو الاعتراف بسلطانه، وبتمركز جميع السلطات في يده، فلا قانون إلا ما يأمر به حتى ولو خالفت أوامره القوانين القديمة للبلاد، بل إنه هو نفسه قد يصدر أمرا جديدا (قانونا جديدا) يخالف ما أصدره قبل ذلك، ولهذا فليس ثمة غرابة إذا ما وجدنا التناقض شائعا في حكم الطغاة! فقد تكون (القوانين) أو القرارات التي أصدرها مبنية على الانفعال، والانفعال بطبيعته وقتي ومتقلب، وقد يكون القرار بالغ الخطورة لأنه يمس حياة إنسان مثلا! [*3].

لكن مع نمو الديمقراطية في اليونان أصبح الحكم الذي ينفرد به رجل واحد أمرا بغيضا، ومن ثم ازدادت الكراهية للطغيان، بل أصبح قتل الطاغية Tyrannicideواجبا وطنيا[18] . وفي القرن الرابع لخصت الفلسفة اليونانية- ممثلة في أفلاطون ثم أرسطو-هذه الكراهية للطاغية الذي أصبح حكمه أسوأ أنواع الحكم على ظهر الأرض، على نحو ما سنعرف بعد قليل عند الحديث عن نظرية هذين الفيلسوفين عن الطاغية. ويهمنا الآن أن نلخص أهم السمات العامة للطغيان التي يمكن استخلاصها من تاريخ «طغاة الإغريق» فيما قبل ظهور الفلسفة:

ا- الطاغية رجل يصل إلى الحكم بطريق غير مشروع، فيمكن أن يكون قد اغتصب الحكم بالمؤامرات أو الاغتيالات، أو القهر أو الغلبة بطريقة ما. وباختصار هو شخص لم يكن من حقه أن يحكم لو سارت الأمور سيرا طبيعيا، لكنه قفز إلى منصة الحكم عن غير طريق شرعي، وهو لهذا: «يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم، ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم، ويعلم من نفسه أنه الغاصب والمعتدي، فيضع كعب رجله في أفواه ملايين

(*3) الأمثلة كثيرة في تاريخنا، فقد يحكم الخليفة «المهدي» على شاعر بالموت (صالح بن عبد القدوس البصري) فيأتي إليه يستسمحه ويمدحه ببيتين من الشعر فيعفو عنه، لكنه قبل أن يخرج من الباب يتذكر شعرا سيئا آخر له فيطلبه ليقوله له ألست القائل كذا وكذا؟! ويحكم بإعدامه. تاريخ الخلفاء للسيوطي ص 275. وقد تعترض امرأة طريق «المهدي» قائلة: «يا عصبة رسول الله انظر في حاجتي» فيقول: «ما سمعتها من أحد قط!. اقضوا حاجتها أعطوها عشرة آلاف درهم». هكذا دون أن يعرف ما حاجتها!. المرجع نفسه ص 274. وقد يقول شخص للسفاح: «سمعت بألف ألف درهم وما رأيتها قط؟» فأمر فأحضرت، وأمره بحملها معه إلى منزله،! يعطيه مليونا من الدراهم لأنه سمع بها ولم يرها قط! أي ارتجال وسفه وإهدار للمال العام! (انظر في ذلك تاريخ الخلفاء للسيوطي ص 258).

من الناس لسدها عن النطق بالحق، والتداعي لمطالبته». [19]

2- لا يعترف بقانون أو دستور في البلاد بل تصبح إرادته هي القانون الذي يحكم، وما يقوله هو أمر واجب التنفيذ، وما على المواطنين سوى السمع والطاعة.

3- يسخر كل موارد البلاد لإشباع رغباته أو ملذاته أو متعه التي قد تكون، في الأعم الأغلب، حسية، وقد كانت كذلك بالفعل عند طغاة اليونان الأقدمين، وربما كانت كذلك في الشرق القديم والوسيط أيضا، أو قد تكون «متعته» في طموحاته إلى توسيع ملكه، وضم المدن المجاورة أو الإغارة على بعضها لتدعيم ثروته.. . الخ، أو إقامة إمبراطورية.. . الخ.

4- ينفرد مثل هذا الحاكم بخاصية أساسية، في جميع العصور، وهي أنه لا يخضع للمساءلة، ولا للمحاسبة، ولا للرقابة من أي نوع! والواقع أن الطغيان في أي عصر: « .. . صفة للحكومة المطلقة العنان التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء، بلا خشية حساب ولا عقاب محققين..» [20]، والحكومة لا تخرج من هذه الصفة ما لم تكن تحت المراقبة الشديدة، والمحاسبة التي لا تسامح فيها [21]. ومن هنا ينبغي علينا ألا نندهش عندما نقرأ في كتب التراث أن الوليد بن عبد الملك استفسر ذات مرة في عجب، «أيمكن للخليفة أن يحاسب.. ؟!» [*4]. والسؤال هنا عن الحساب من الله. دع عنك أن يجرؤ البشر على ذلك.

والواقع أن هذه الخاصية بالغة الأهمية لأنها العلامة الحاسمة التي تفرق بين عائلة الطغيان، أيا كان أفرادها، وبين الأنظمة الديمقراطية التي

(*4) تاريخ الخلفاء للسيوطي ص 223. وعندما تولى أبوه «عبد الملك بن مروان» الخلافة صعد المنبر ليلقي الخطبة الدستورية التي توضح سياسته القادمة، جاء فيها. «والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه، ثم نزل»!

تاريخ الخلفاء ص 219. وعندما تولى ابنه يزيد الخلافة عام 71 هـ « .. أتى بأربعين شيخا فشهدوا له: ما على الخلفاء حساب ولا عذاب» المرجع نفسه ص 246 وعندما أرسل ابن المقفع للمنصور كتابا صغير الحجم عظيم القيمة أسماه «رسالة الصحابة» نصح فيه الخليفة بحسن اختيار معاونيه وحسن سياسة الرعية! عوقب لأنه تجرأ على النصح والإرشاد وليس المديح والإشادة!، بتقطيع أطرافه قطعة قطعة (وأحمى له تنورا، وجعل يقطعه إربا إربا ويلقيه في ذلك التنور حتى حرقه كله، وهو ينظر إلى أطرافه كيف تقطع ثم تحرق، وقيل غير ذلك في وصف قتله!!». البداية والنهاية لابن كثير الجزء العاشر ص 99 دار الكتب العلمية، بيروت لبنان. وهناك عشرات الأمثلة من التاريخ القديم والحديث ! وسوف نعود إليها فيما بعد.

يحاسب فيها رئيس الدولة كأي فرد آخر، فلا أحد يعلو على القانون فعلا لا كلاما ولا خطابة.

5- وهكذا يقترب الطاغية من التأله، فهو يرهب الناس بالتعالي والتعاظم، ويذلهم بالقهر والقوة وسلب المال حتى لا يجدوا ملجأ إلا التزلف له وتملقه!.. وعوام الناس يختلط في أذهانهم الإله المعبود والمستبدون من الحكام.. «ولهذا خلعوا على المستبد (أو الطاغية) صفات الله: كولي النعم، والعظيم الشأن، والجليل القدر، وما إلى ذلك! وما من مستبد سياسي إلا ويتخذ له صفة قدسية يشارك فيها الله، أو تربطه برباط مع الله، ولا أقل من أن يتخذ بطانة من أهل الدين يعينونه على ظلم الناس باسم الله»[22]. وبذلك يصبح هو: الحاكم، القاهر، الواهب، المانع [23]، الجبار، المنتقم، المقتدر، الجليل، الملك، المهيمن، المهيب، الركن.. إلى آخر الأسماء الحسنى التي تسمى بها واحد من أعتى طغاة الشرق في تاريخنا المعاصر، دون أن يجد في ذلك حرجا ولا غضاضة!! «.. **فسبحان الله رب العرش عما يصفون لا يسأل عما يفعل وهم يسألون**» (الأنبياء آية 23).

ثانيا: الاستبداد Despotism

كلمة المستبد Despot مشتقة من الكلمة اليونانية ديسبوتيس Despotes التي تعني رب الأسرة، أو سيد المنزل، أو السيد على عبيده. ثم خرجت من هذا النطاق الأسري، إلى عالم السياسة لكي تطلق على نمط من أنماط الحكم الملكي المطلق الذي تكون فيه سلطة الملك على رعاياه ممثلة لسلطة الأب على أبنائه في الأسرة، أو السيد على عبيده.

وهذا الخلط بين وظيفة الأب في الأسرة التي هي مفهوم أخلاقي، ووظيفة الملك الذي هو مركز سياسي يؤدي في الحال إلى الاستبداد، ولهذا يستخدمه الحكام عندنا في الشرق للضحك على السذج، فالحاكم «أب» للجميع أو هو «كبير العائلة»، وهذا يعني في الحال أن من حقه أن يحكم حكما استبداديا، لأن الأب لا يجوز-أخلاقيا-معارضته، ولا الاعتراض على أمره، فقراره مطاع واحترامه واجب مفروض على الجميع.. . الخ. فينقل هذا التصور الأخلاقي إلى مجال السياسة، ويتحول إلى كبت للمعارضة أيا كان نوعها! ! وتصبح الانتقادات التي يمكن أن توجه إليه «عيبا»، فنحن

ننتقل من الأخلاق إلى السياسة، ونعود مرة أخرى من السياسة إلى الأخلاق، وذلك كله محاولة لتبرير الحكم الاستبدادي.

والواقع أن الحاكم الذي يبرر حكمه «بأبوته» للمواطنين، يعاملهم كما يعامل الأب أطفاله، على أنهم قصر غير بالغين أو قادرين على أن يحكموا أنفسهم، ومن هنا كان من حقه توجيههم، بل عقابهم إذا انحرفوا لأنهم لا يعرفون مصلحتهم الحقيقية[24].

وها هنا يفرق «جون لوك» تفرقة واضحة للغاية فيقول إن سلطة الأب ليست سلطة سياسية، وإنما هي أخلاقية بالدرجة الأولى بمقدار ما يكون الأب ولي أمر أطفاله، ومن ثم فعندما يغفل العناية بهم يفقد سلطانه عليهم، فهي تقترن بإطعامهم، وتربيتهم، ورعايتهم. ولهذا كانت من حق الرجل الذي يتولى أمر طفل لقيط أو طفل يتبناه، كما هي من حق الأب الطبيعي. وإنجاب الأب لبنيه لا يسبغ عليه السلطة بالنسبة لهم إذا انتهت عنايته بهم عند حد الإنجاب فحسب.. ومن هنا فإن سلطة الأب تتصل إلى الأم إذا توفي الأب وكان الأولاد لا يزالون صغارا.. ولهذا ينبغي عليهم طاعة الأم ما داموا في سن القصور، لكن لا الأب ولا ألأم بمثابة السلطة التشريعية على الأبناء. فإذا بلغوا سن الرشد، انتهت سلطة الأب عليهم، فلا يحق له أن يتصرف في شؤون ابنه، كما لا يحق له أن يتصرف في شؤون أي شخص غريب. وهكذا يستقل الابن ويبدأ، مثله مثل أبيه، في الخضوع لسلطة القانون السياسي في البلاد. غير أن هذا الاستقلال لا يعفي الابن من إكرام الوالدين الذي تحتمه الأخلاق [25].

وها هنا أيضا لا ينبغي أن نخلط بين مجالي الأخلاق والسياسة، فاحترام الوالدين وإكرامهما واجب تفرضه الأخلاق على كل ابن حتى ولو كان «هو الملك الجالس على العرش»، على حد تعبير لوك»[26]. لكن هذا الواجب لا يحد من سلطته، بمعنى أنه لا ينبغي له أن يخضع في تصريفه لشؤون الدولة لسلطة الوالدين. ومن ثم فطاعة الوالدين هنا تختلف أتم الاختلاف عن طاعة القانون، فطاعة الوالد أخلاقية، واحترامه واجب أخلاقي، وسوف يظل هذا الاحترام قائما حتى بعد أن يبلغ الابن سن الرشد، وينتهي جون لوك من هذا كله إلى القول إن «السلطة السياسية وسلطة الأب تختلفان أتم الاختلاف، وتتمايزان أشد تمايز، لأنهما تقومان على أسس مختلفة كل

الاختلاف، وتهدفان إلى أغراض مختلفة، حتى أن كل ملك مازال والداه على قيد الحياة مدين لهما بالواجب والطاعة-شأنه في ذلك شأن أحط أفراد رعيته تجاه أبويه-دون أن يشمل ذلك أي درجة من تلك السلطة التي يمارسها الملك أو الحاكم على رعيته» [27]. ولقد ظهر هذا مصطلح «المستبد» لأول مرة إبان الحرب الفارسية الهيلينية في القرن الخامس ق. م. وكان أرسطو هو الذي طوره وقابل بينه وبين الطغيان، وقال إنهما ضربان من الحكم يعاملان الرعايا على أنهم عبيد. أما الاستبداد-وهو النظام الملكي عند «البرابرة» على ما يقول أرسطو-فهو يتسم بسمة آسيوية هي خضوع المواطنين للحاكم بإرادتهم، لأنهم عبيد بالطبيعة! فالحاكم الآسيوي المطلق هو وحده الحر، وهذه الإمبراطوريات الآسيوية الاستبدادية معمرة مستقرة، وممتدة أي طويلة الأجل، لأنها تعتمد على قبول ورضاء ضمني من الرعايا الذين يحكمون بوساطة القانون، ويتبعون مبادئ وراثية في الحكم.. وأصبح مصطلح المستبد يعني عند أرسطو: (أ) رب الأسرة (ب) السيد عل عبيده (جـ) ملك البرابرة الذي يحكم رعاياه كالعبيد». ولهذا السبب كمان الاستبداد عاديا عند الآسيويين، وحالة مرضية شاذة عند اليونانيين!».

والاستبداد يشبه الطغيان في جانب، ويختلف عنه في جانب آخر، فأرسطو يقصر استخدام مصطلح «الطغيان» على اغتصاب السلطة في المدينة، وهي عملية يوم بها فرد يستخدم الخداع أو القوة لكي يقفز إلى الحكم، وكثيرا ما يحدث ذلك عن طريق استخدام مجموعة من الجنود المرتزقة، ولقد جرت العادة، كما سبق أن ذكرنا، أن يحكم الطغاة لمصلحتهم الخاصة، وأن ينغمسوا في إشباع شهواتهم، دون اكتراث بالقانون أو العرف، وأن يقيموا سلطتهم على القهر، فليس أسهل عندهم من سفك الدماء[*5].

(*5) «وكان السفاح سريعا إلى سفك الدماء، فاتبعه في ذلك عماله بالمشرق والمغرب، وكان مع ذلك جوادا بالمال»ثم تاريخ الخلفاء للسيوطي ص 259 «ويؤخذ على المنصور ميله لسفك الدماء.. . وغدره بمن أمنه، فقد غدر غدرات ثلاثا: غدر بابن هبيرة وقد أعطاه الأمان، ولم يبد منه ما يدعوه إلى الفتك به. وغدر بعمه عبد الله بن علي بعد أن أمنه (أسره أولا ثم قتله!) وغدر بأبي مسلم بعد أن طمأنه..» د. حسن إبراهيم حسن، «تاريخ الإسلام» جـ2 ص 35 النهضة المصرية 1991، فقد قتل أبا مسلم الخراساني مؤسس الدولة العباسية نفسه، كما قتل محمدا (النفس الزكية) بن عبد الله بن الحسن في الحجاز وأخاه إبراهيم في العراق!! والأمثلة، في تاريخنا القديم والحديث لا حصر لها! وسوف نعود إليها فيما بعد.

ويعتقد أرسطو أن حكم الطغاة غير مستقر بسبب الكراهية التي يبثها الحكم التعسفي. ولقد ظل مفهوم الطغيان أكثر أهمية في الفكر السياسي الغربي من العصر الروماني حتى القرن الثاني عشر، وظهرت نظريات تبرر مقاومة الطغاة بل حتى قتلهم.

وكان الأباطرة البيزنطيون هم أول من أدخل مصطلح «الاستبداد» (أو المستبد) في قاموس السياسة. إذ كانوا يطلقون لقب «المستبد» كلقب شرف يخلعه الإمبراطور على ابنه أو زوج ابنته عند تعيينه حاكما لإحدى المقاطعات.

وكان الكسيوس الثالث (إنجيلوس) Alexis III Angelus (حكم من 1195 إلى1205) هو أول من أدخل هذا اللقب، وجعله أعلى الألقاب السياسية مرتبة بعد لقب الإمبراطور [28]..

ومع ذلك فقد ظل مصطلح «الطغيان» طوال العصور الوسطى أكثر المصطلحات استخداما وأوسعها انتشارا لوصف الحاكم الشرير أو المغتصب، ثم بدأ مصطلح «الاستبداد» يظهر نتيجة لترجمة مؤلفات أرسطو، لاسيما كتابه «السيادة». وأدت الظروف السياسية التي سادت القرن السادس عشر سواء داخل أوروبا أو خارجها إلى أن احتل مصطلح الاستبداد مركز الصدارة كمفهوم سياسي، فالزعم بالتفوق الأوروبي، من ناحية، وجد تطبيقات جديدة ارتبطت أحيانا بالقول إن المسيحية رسالة حضارية. كذلك إحياء الأرسطية من ناحية أخرى، ثم ما دار من نقاش بين الغزاة الأسبان حول عدالة استرتاق الهنود من ناحية ثالثة، وكثيرا ما كان الرحالة الأوروبيون يحملون معهم تصنيفات أرسطو، واتجاهاته الفرية البغيضة والمثيرة للاستياء في رحلاتهم الاستكشافية عن: السيادة، والرق، والغزو الاستعماري الذي بررته نظريات الاستبداد التي قال بها في صور مختلفة بودان Bodin وجروتيوس Grotius وبوفندروف Pufendrof... الخ.

وكان ماكيافيللي[29] Machiavilli. في هذا القرن، السادس عشر، هو أول من قارن بين الاستبداد والطغيان، عندما قابل بين النظام الملكي في أوروبا، والطغيان الشرقي في الدولة العثمانية، يقول أندرسون:P.Anderson «كان مكيافللي في إيطاليا في أوائل القرن السادس عشر أول منظر يستخدم نموذج الدولة العثمانية، كنقيض للنظام الملكي الأوروبي، فهو في فقرتين من كتابه «الأمير» يحدد جمود أوتوقراطية الباب العالي The Porte كنظام

دستوري يختلف عن دول أوروبا»[30]. ثم تبعه في ذلك بودان Bodin، ثم في مرحلة لاحقة برنيه Bernier الذي رأى أن الدولة العثمانية التي بلغت ذروة قوتها في القرن السابع عشر أصبحت نظاما سياسيا جديرا بالدراسة والمناقشة، وأنه لابد من الكشف عما في هذا النظام من نقائض وعيوب واستخلاصها لتكون خصائص عامة لجميع الإمبراطوريات الشرقية العظمى[31]، وهذه الخطوة الحاسمة هي التي قام بها الطبيب الفرنسي برنيه Bernir الذي قام برحلة طويلة في تركيا، وفارس، والهند، وأصبح الطبيب الشخصي للإمبراطور أرنجزيب[32] Aurengzeb.

ولقد طور جان بودان (1530 -1596)J.Bodin لنظرية جديدة عن الاستبداد مستخدما حججا من القانون الروماني لتبرير الاستبداد الذي ينشأ نتيجة لحق المنتصر في حرب عادلة في السيطرة على المهزوم، بما في ذلك حقه في استعباده، ومصادرة ممتلكاته، أو نتيجة لموافقة المهزوم على استعباده مقابل الإبقاء على حياته وحقن دمه[33].

وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر بدأت الأرستقراطية الفرنسية بالتوحيد بين الاستبداد ونظم الحكم الشرقية، ثم اتخذت خطوة كبرى في تطبيق مفهوم الاستبداد على الدول الأوروبية، وكان هدفها الحقيقي الاعتراض على تركيز السلطة في يد الملك لويس الرابع عشر واحتكاره لها[34].

لكن ظهور مصطلح الاستبداد في قاموس الفكر السياسي في النصف الثاني من القرن الثامن عشر يرجع في الواقع إلى مونتسكيو (1689-1755) الذي جعل الاستبداد أحد الأشكال الأساسية الثلاثة للحكم (إلى جانب الحكومتين الجمهورية والملكية) ودان الرق والاستعباد بكل أشكاله بصورة حاسمة. وإن كان مونتسكيو ينتهي إلى أن الاستبداد نظام طبيعي بالنسبة للشرق، لكنه غريب وخطر على الغرب[35]. وهي نفسها الفكرة الأرسطية القديمة: قسمة العالم إلى شرق وغرب، للشرق أنظمة سياسية خاصة لا تصلح إلا له وهي بطبيعتها استبدادية يعامل فيها الحاكم رعاياه كالحيوانات أو كالعبيد.. وللغرب أنظمة سياسية خاصة تجعل تطبيق الاستبداد يهدد شرعية النظام الملكي، لاسيما ما يتطلع منه إلى أن يصبح نظاما مطلقا. ولقد وضعت مكانة مونتسكيو الكبيرة في الفكر السياسي، مفهوم الاستبداد

في بؤرة النظرية السياسية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. غير أن الكتاب والمفكرين السياسيين جميعا-في الأعم الأغلب-هاجموا نظرية مونتسكيو وعلى رأسهم فولتير(1778-1694) Voltaire الذي سخر من نظرية مونتسكيو عن الاستبداد الشرقي، وقال إنه وضع نظاما لا مثيل له في آسيا، ولا في أي مكان آخر، بل ذهب إلى أنه كان الأجدر به أن يتأمل الكثير من نظم الحكومات الآسيوية كالإمبراطورية الصينية مثلا ويحاول تقليدها.

ولقد ذهب بنيامين كونستانت (1830-1767)«B.Constant الليبرالي الفرنسي (الذي شارك مدام دي ستايل في عام 1795 Madame de Stael) إلى أن الاستبداد والطغيان نظامان باليان لا يجوز تطبيقهما إلا على النظم السياسية القديمة وحدها. ودعا إلى حكم ملكي دستوري، الملك فيه يملك ولا يحكم «ذلك لأن السلطة يجب أن تبقى سلطة الشعب كله» ودافع عن مبدأ «الحرية في كل شيء»، وعرف الحرية بأنها «الاستمتاع الهادئ بالاستقلال الفردي»، ولهذا فهو يطالب بدولة ليبرالية تتمتع بالحد الأدنى من السلطات، ويقتصر دورها على وظيفة «أمين صندوق» مهمته تقديم المساعدات لأماكن العبادة دون ممارسة الرقابة عليها.

ولقد تابع الكسي دي توكفيل(1859-1805) Alexis de To Cqueville فكرة كونستانت في اعتبار هذه التصنيفات (الطغيان والاستبداد) قديمة وبالية، ولا تنطبق على المجتمع الجديد الذي هو مجتمع المساواة الذي أسماه بالمجتمع الديمقراطي، ومع ذلك فقد أشار توكفيل، في تشخيصه لأخطار الحرية التي تفرضها الديمقراطية إلى الاستبداد الديمقراطي، والاستبداد التشريعي، كما أشار إلى طغيان الأغلبية.

وقد أعاد هيجل وماركس التصنيفات القديمة، وأصبح الطغيان والاستبداد هو نظام الحكم الطبيعي للشرق لأسباب ومبررات مختلفة فيما بينهما، وظهر ما يسمى بنمط الإنتاج الآسيوي:

أما هيجل فقد وصف حركة التاريخ بأنها مسار الروح من الشرق إلى الغرب عبر حلقات متتابعة تمثل درجات مختلفة من الوعي بالحرية، ومراحلها الأولى تعبيرات ناقصة تماما عما سوف تجسده المراحل المتأخرة بشكل أكثر كفاية وأكثر إقناعا. ويهمنا من هذه المراحل بالدرجة الأولى «العالم الشرقي» لا لأنه الخطوة الأولى التي خطتها الروح ولا لأنه في آسيا أشرق

ضوء الروح، ومن ثم بدأ التاريخ الكلي كما يقول هيجل[36]، ولكن لأنه عالمنا نحن، فهو أكثر مراحل التاريخ أهمية لنا، إنه تحليل للشخصية الشرقية التي لا يزال الكثير من سماتها السيئة للأسف الشديد قائما حتى يومنا الراهن[37]، فالحكم استبدادي «شخص واحد حر هو الحاكم»، في الصين، على سبيل المثال، يتربع الإمبراطور على قمة البناء السياسي، ويمارس حقوقه بطريقة الأب مع أبنائه، وها هنا يكون الخلط بين المفهوم الأخلاقي والمصطلح السياسي والذي يجمع بينهما في الأصل كلمة المستبد اليونانية Despotes، فهو «كبير العائلة» الذي لا يجوز أن يعترض على رأيه معترض: لأنه أب للجميع، أمره مطاع، واحترامه واجب مفروض على الكل، وهم جميعا متساوون في ذلك على نحو مطلق! والأب هو المشرع» وهو ينظر إلى المواطنين على أنهم قصر على نحو ما يكشف مبدأ الحكومة الأبوية البطريركية. فلا توجد فئات أو طبقات مستقلة كما هو الحال في التنظيمات السياسية المألوفة، وإنما كل شيء يدار ويوجه من أعلى! إذا كان الإمبراطور يتحدث إلى «الشعب برقة وعطف أبوي» «فإن الشعب ليس لديه عن نفسه إلا أسوأ المشاعر، فهو لم يخلق إلا ليجر عربة الإمبراطور، وهذا هو قدره المحتوم! وعاداتهم وتقاليدهم وسلوكهم اليومي تدل على مبلغ ضآلة الاحترام الذي يكنونه لأنفسهم كأفراد وبشر». صورة بشعة للرجل الشرقي كما يمثلها الصينيون القدماء في رأي هيجل[38].

أما «ماركس» فقد فسر الاستبداد الشرقي بطريقة أخرى، فقد كان المجتمع الأوروبي هو الأساس الذي اعتمد عليه ماركس في تحليله لتطور علاقات الإنتاج وتحديد المراحل الخمس التي مر بهما هذا التطور (الشيوعية البدائية-الرق-الإقطاع-الرأسمالية-الاشتراكية)، لكنه أشار إلى نمط من الإنتاج لا يتفق مع حرفية هذه المراحل وهو نمط الإنتاج الآسيوي. وما يهمنا هنا أن الزراعة فيه تعتمد على مياه الأنهار، وليس على الأمطار كما هو الحال في أوروبا، الأمر الذي جعل مشاريع الري والتحكم في مياهه من مهام الدولة لا من مهام الأفراد، وقد تطلب ذلك وجود حكومة مركزية قوية هي التي تقوم بتوزيع المياه.. ومن هنا ظهر الاستبداد الشرقي Oriental Despotism في البيئات النهرية في مصر وبابل، وفارس، والصين.. . الخ. وهي نظرية طورها في القرن العشرين كارل فيتفوجل[39] Karl Wittfogel

في كتابه الشهير الذي أصدر عام 1955 عن «الاستبداد الشرقي» وذهب فيه إلى أنه يوجد طريقان لا طريق واحد للتطور التاريخي: أحدهما يؤدي إلى التعددية الغربية، والآخر ينتهي إلى السلطة الشرقية الشاملة والجامعة[40]. والواقع أن المثير في نظرية فيمنوجل أمران: الأول أنه يحاول إقامة نظام للسلطة الاستبدادية-غير الغربية-متميز وموثق ببحث موسع يقوم على أساس نظرية عامة تختلف كثيرا عن بداياتها الماركسية. والثاني أنه أراد أن يسقط هذا النظام الاستبدادي الشرقي عل ممارسات النظام القائم في الاتحاد السوفييتي آنذاك لتفسير السلطة الشمولية الشيوعية عل أنها تنويع «للاستبداد الشرقي»[41].

ثالثا: الدكتاتورية Dictatorship

مصطلح «الدكتاتورDictator< روماني الأصل، فقد ظهر لأول مرة في عصر الجمهورية الرومانية، كمنصب لحاكم يرشحه أحد القنصلين بتزكية من مجلس الشيوخ، ويتمتع هذا الحاكم بسلطات استثنائية، وتخضع له الدولة، والقوات المسلحة بكاملها في أوقات الأزمات المدنية أو العسكرية، ولفترة محدودة لا تزيد عادة على ستة أشهر أو سنة على أكثر تقدير. ولقد كان ذلك إجراء دستوريا، وإن كان يؤدي إلى وقف العمل بالدستور مؤقتا في فترات الطوارئ البالغة الخطورة[42]. وهناك أمران لابد أن ننتبه إليهما بوضوح: الأول أن هذا المنصب بمفهومه الروماني يختلف اختلافا تاما عن مفهوم «الدكتاتور» في العصر الحديث، وأقرب مثل عندنا الآن يقربنا من وظيفة الدكتاتور الروماني، هي وظيفة «الحاكم العسكري العام» الذي يعين في أوقات عصيبة تمر بها البلاد لاتخاذ إجراءات سريعة وحاسمة، ولفترة محددة فقط.

أما الأمر الثاني فهو أن طبيعة نظام دولة المدينة في روما كانت تقتضي اتخاذ مثل هذه التدابير الاستثنائية، لأن هذا النظام لم يكن يساعد على مواجهة الطوارئ المفاجئة: كالغزوات، والكوارث، والمؤامرات.. . الخ. فالسلطة موزعة بين قنصلين متساويين، ومجموعة من الموظفين، ومجلس شيوخ، وثلاثة أنواع من المجالس العامة، ولذلك نص الدستور منذ أن وضع على أن يكون للحكومة الحق في أوقات الطوارئ أن توقف سلطات كل هؤلاء الحكام،

وأن تسلم الحكم لشخص واحد، جرت العادة أن يكون قائدا عسكريا، «فيصبح هذا القائد الدكتاتور، القيم على الدولة وقت الأزمة، وتنتهي سلطته الاستثنائية بانتهاء الأزمة، ويؤدي عندئذ الحساب عما قام به..»[43].

ولقد كان «الدكتاتور» يختار في جميع الحالات، إلا حالة واحدة، من طبقة الأشراف، لكن إنصافا لهذه الطبقة لابد من القول إنها قلما كانت تسيء استخدام هذا المنصب[44]. وقد يتقيد الدكتاتور الروماني بالمدة المحددة (ستة أشهر أو سنة على الأكثر). ولعل خير الأمثلة على ذلك هو «سنسناتس Cincinnatus» (نحو 465 ق. م) وهو قائد عسكري ورجل دولة، عين دكتاتورا نحو عام 458 ق. م، عندما كان الجيش الروماني في خطر، فترك مزرعته، وجمع فرقا من الجنود، وقام بمساعدة الجيش حتى انتصر ثم تقاعد، وذلك كله في ستة عشر يوم. ثم استدعى مرة أخرى وعين «دكتاتورا» عام 439 ق. م، ولقد أدى مهمته أيضا ثم عاد إلى مزرعته. أما الاستثناء فهو سلا Sulla الذي عين عام 82 ق. م دكتاتورا لمدة غير محدودة، وظل في منصب الدكتاتور من أواخر عام 82 حتى أوائل عام 79[45]. والثاني هو «يوليوس قيصر» الذي اتخذ لنفسه سلطات دكتاتورية لمدة عشر سنوات عام 46 ق. م، ثم أعطيت له هذه السلطات مدى الحياة، قبل اغتياله بقليل[46].

لكن مصطلح «الدكتاتورية» في الاستخدام الحديث الذي يعني النظام الحكرمي الذي يتولى فيه شخص واحد جميع السلطات (وفي الأعم الأغلب بطريقة غير مشروعة)، ويُملي أوامره وقراراته السياسية، ولا يكون أمام بقية المواطنين سوى الخضوع والطاعة. هذا المصطلح لا يكاد يتميز عن مصطلح الاستبداد، وكما قيل إنه يمكن أن يكون هناك «مستبد عادل أو مستنير»، فإنه يمكن أن يكون هناك «دكتاتور مستنير». وهذا هو بالضبط التصور الروماني للوظيفة التي تحمل هذا الاسم (وسوف نعود إلى مناقشة هذا التصور فيما بعد)، فالدكتاتور يمكن أن يوجد على نحو مشروع أو قانوني de jure كما كان عند الرومان، أو يمكن أن يوجد كأمر واقع de facto تفرضه تطورات معينة على نحو مايوجد في صورته الحديثة [47]، التي اعتبرها الفقيه الفرنسي المعاصر موريس دوفرجيه M.Duverger «مرضا» بالنسبة لنظم الحكم، فإذا لاحظنا أنها تشكل النظام السياسي والعادي والطبيعي لبعض البلدان، فهي في هذه الحالة أشبه بالمرض المزمن «أو

الأمراض المتوطنة!». وإن كانت عارضة في بلد فهي كالمرض الطارىء-لكنها في الحالتين قد تكون معدية «كالأوبئة المعدية»-فهذا الشر ظهر قديما في آسيا الصغرى، ومنها امتد وانتشر في جميع أرجاء العالم الهيلليني. كما أن الطغاة يستفيد بعضهم من بعض فيما يلجأون إليه من طرق وأساليب، ومن هنا كانت «العدوى» واردة في الطغيان أيضا. أما الوباء الكبير لانتشار النظم الدكتاتورية فقد ولد مع الثورة الفرنسية عام 1789 ولا تزال امتداداته حتى اليوم[48].

وكما أن الطغيان قد يكون لفرد أو جماعة، فالدكتاتور قد يكون فردا على نحو ما ضربنا من أمثلة، أو قد يكون جماعة فيما سُمّي باسم «دكتاتورية البروليتاريا» (الطبقة العاملة) Dictatorship of the Proletariat، وهو مصطلح استخدمه ماركس (1818-1883) K.Marx وتبناه لوي بلانكي (1805-1881) L.A.Blanqui الذي كتب عن حاجتنا إلى «دكتاتورية ثورية». ولم يوضح ماركس قط ما الذي يعنيه بهذا المصطلح، فهو أحيانا يتحدث فقط عن «حكم البروليتاريا». ثم اتخذ المصطلح فيما بعد دلالات واسعة في الفكر الماركسي ليدل على طبيعة ومشروعية سلطات الدولة خلال فترة التحول من الثورة إلى المجتمع الشيوعي[49].

رابعا: الشمولية Totalitarianism

الشمولية، أو مذهب السلطة الجامعة: شكل من أشكال التنظيم السياسي يقوم على إذابة جميع الأفراد والمؤسسات والجماعات في الكل الاجتماعي (المجتمع، أو الشعب، أو الآفة، أو الدولة) عن طريق العنف والإرهاب، ويمثل هذا الكل قائد واحد يجمع في يديه كل السلطات. وهو في الغالب شخصية كريزمية Charismatic له قوة سحرية على جذب الجماهير، ولهذا يلقبونها «بالزعيم»[50]، ويطيعونه طاعة مطلقة. والأنظمة الشمولية مصطلح جديد يستخدم في القرن العشرين (الواقع أنه لم يستخدم على وجه الدقة إلا في أواخر الثلاثينيات من هذا القرن) وهو يتميز عن مصطلح السلطة المطلقة Absolutism والأوتقراطية Auto Cracy. ويشار بهذا المصطلح إلى عدد من الأنظمة تتفاوت خصائصها، إلا أنها تشترك في خواص أساسية هي السيطرة الكاملة للدولة على جميع وسائل الإعلام مع وجود أيديولوجية

معينة توجهها، وقائد يجمع في يده جميع السلطات والأمثلة كثيرة: إيطاليا في عهد موسوليني، وألمانيا في عهد هتلر، وإسبانيا في عهد فرانكو، والبرتغال في عهد سالازار... الخ. ولقد عبر موسوليني (1883-1945) تعبيرا جيدا عن هذا المذهب في خطاب ألقاه في 28 أكتوبر عام 1925 بقوله: «الكل في الدولة، ولا قيمة لشيء إنساني أو روحي خارج الدولة، فالفاشية[51] Fascism شمولية، والدولة الفاشية تشمل جميع القيم وتوحدها، وهي التي تؤول هذه القيم وتفسرها، إنها تعيد صياغة حياة الشعب كلها»[52].

وعلى ذلك فالدولة الشمولية كتلة واحدة لا تقبل بمبدأ فصل السلطات أو بأي شكل من أشكال الديمقراطية التي عرفها الغرب. وكل معارضة لهذا الكل تحطم بالقوة، فلا رأي، ولا تنظيم، ولا تكتل خارج سلطة الدولة. وفي مقال نشره الفيلسوف الإيطالي جيوفاني جنتيلي(Giovanni Gentile 1875-1944) بالإنجليزية عام 1928 بعنوان «الأسس الفلسفية للفاشية» استعمل صفة Totalitarian بمعنى الإحاطة والشمول واحتواء كل شيء، في وصفه للنظام الفاشي [53]. لكن اللفظ لم يشع استعماله كمصطلح يطلق على أنظمة حكم معينة، إلا في أواخر الثلاثينيات من القرن العشرين، وفي مرحلة ما بين الحربين العالميتين استعملت هذه الكلمة من قبل أعدائها وأعوانها على حد سواء.

ويمكن أن نلخص أبرز خصائص الشمولية فيما يأتي:

1- ضرب من ضروب الحكم التسلطية يختلف ويتميز عن شتى أنواع الاستبداد والتسلط السابقة (كالفاشية في إيطاليا وألمانيا والاتحاد السوفييتي تحت حكم ستالين). وهي تتمسك بالمظهر الديمقراطي لتسويغ سلطتها وإعطاء نظام حكمها طابع الشرعية، فإذا كان الأوتوقراطيون التقليديون يفرضون سلطاتهم دون ادعاء أساس شعبي، فإن الشمولية تلتزم في الظاهر بالمبدأ القائل إن الأساس الوحيد المقبول لشرعية الحكم هو قبول المحكوم بالحاكم وموافقته عليه [54].

2- الترجمة الحقيقية للديمقراطية في المذهب الشمولي هي أن إرادة القائد أو الزعيم هي إرادة الشعب، أو كما ذهب بعض المنظرين عندنا في العهد الناصري هي «ديمقراطية التحسس!» بمعنى أن القائد الزعيم الملهم يتحسس «مطالب الجماهير» ويصدر بها قرارات وقوانين. ولما كان الشعب

دائما على حق، فإن الزعيم المعبر عن إرادة الشعب هو أيضا دائما على حق!، ولكي يثبت القادة الشموليون أن إرادتهم هي إرادة الشعب فإنهم يلجأون إلى أسلوب الاستفتاء العام، والتصويت «التهليلي»، وبهذه الطريقة يستخرج الزعيم الملهم، والقائد الساحر، من قبعة الدكتاتورية أرنبا اسمه الديمقراطية.

3- القائد يعبر عن إرادة الشعب، لكن كيف تتكون إرادة الشعب؟، وكيف تتحدد؟ ها هنا يكمن ضعف الديمقراطية: مظاهرة التلاعب بمشاعر الجماهير والسيطرة على الشعب باسم الشعب وباسم الديمقراطية، ظاهرة قديمة قدم الديمقراطية نفسها. وهذا التخوف جعل أفلاطون في القرن الرابع يرفض الديمقراطية-كما سوف نرى بعد قليل-ويعتقد أنه يسهل جدا تحولها إلى فوضى، كما جعل جون استيورات مل J.S.Mill، (1806- 1873) والكس دي توكفيل (1855-1859) A. de Toqueville في القرن التاسع عشر يتحدثان عن «طغيان الأغلبية!»، إذ يرى«مل»مثلا أن «طغيان الأغلبية» أصبح الآن يندرج، بصفة عامة، بين الشرور التي ينبغي على المجتمع أن يحترس منها.. فهذا الضرب «من الطغيان أدهى وأمر من كثير من ضروب الاضطهاد السياسي»[55]. ثم يقول «ومن ثم فإنه لا يكفي حماية الفرد من طغيان الحاكم وإنما الحاجة ماسة إلى حمايته من طغيان الرأي العام [56]، والشعور السائد، وميل المجتمع لفرض الآراء والمشاعر على الفرد الذي يرفض قبولها..[57]. و الواقع أن «مل» يصف سيكولوجية الأغلبية وتصرفاتها بأنها «لا معقولة»، وهو ما سيعبر عنه علم النفس فيما بعد باسم «غريزة القطيع». ولقد أدرك السياسيون الشموليون هذه الحقيقة، فاتجهوا إلى مشاعر الناس، لا إلى عقولهم، واكتسبوا التأييد من خلال تعطيل «العقل»، وإلهاب المشاعر، وإثارة الحماس بالخطب واللافتات، والشعارات الكبرى [58]، إذ يسهل جذب الجماهير عن طريق العواطف والمشاعر لأن طريق المناقشات العقلية أو طرح الأفكار قد تثير جدلا، وبالتالي خلافا في الرأي، والخلاف في الرأي غير مسموح به، لأنه يتعارض مع الرؤية الشمولية التي توحد المجتمع في كل واحد.

4- الاستفادة من تحديث وسائل الإعلام، والاتصال، والإثارة، والترغيب والترهيب للتأثير على جماهير الناس، وتحقيق التطابق المنشود بين إرادة

الشعب وإرادة القائد. ومن عجب أن تستخدم التقنية الحديثة التي هي ثمرة الحضارة من قبل الدكتاتوريات الحديثة لتزييف مبدأ حكم القانون، وليستبدل به مبدأ الخضوع لإرادة القائد، واعتبار هذه الإرادة معيارا مطلقا ونهائيا للخير والشر، وللحق والباطل.. وهكذا نصل إلى مفارقة غريبة، هي أن حركات الشعوب التي كانت تستهدف الإطاحة بالطغيان، تخلق هي نفسها طغيانا من نوع جديد هو طغيان الجماهير.. !

خامسا: السلطة المطلقة Absolutism

مصطلح يعني الحكومة المطلقة، نظريا وعمليا، أو الحكومة التي لا يحدها حد من داخلها. وينبغي التفرقة بين الحكومة المطلقة والسلطة المطلقة. فالسلطة متضمنة في الدولة باستمرار، وقد تحدها سلطات أخرى. والحكومة يمكن أن تكون مطلقة حتى دون استيلائها على السلطة المطلقة: وهي تكون كذلك عندما لا تكون هناك كوابح دستورية، فلا يخضع أي تصرف لها للنقد أو المعارضة باسم الحكومة. والحد الأساسي للحكومة هو القانون. والمدافعون عن السلطة المطلقة من أمثال توماس هوبز (1679-588 T. Hobbes) اسير روبرت فيلمر (1653-1588) في إنجلترا. وجان بودانBodin J.(529 1-1596) والأب جاك بوسيه (1704-1627) J.Bousset في فرنسا، كانت محركهم باستمرار فكرة أن أي حكومة تحتاج إلى سيادة Sovereignty، «أي إصدار القرارات دون مساءلة. ومادامت السيادة نفسها تمارس عن طريق القانون: كان السيد الحاكم يمكن نقده هو نفسه عن طريق القانون، رغم أن القانون من صنعه!»[59].

والواقع أنه لم يعد لهذا اللفظ معنى محدد الآن، فهو يستخدم، على نحو فضفاض، ليدل على حكومات تمارس السلطة بلا مؤسسات نيابية أو كوابح دستورية. وهو كعضو في «عائلة الطغيان» المشؤومة قد تم التحاقه بالأسرة إبان القرن التاسع عشر بوساطة البونابرتية Bonapartism أو القيصرية[60] Caesarism، وفي القرن العشرين بوساطة المذهب الشمولي، رغم الفروق الدقيقة بين هذه المذاهب. فهو يتميز عن الشمولية بأنه لا توجد فيه رقابة شاملة على كل وظائف المجتمع، وإنما يعبر عن سلطة للحكومة لا تتقيد بقيد[61].

ولقد ظهر هذا المصطلح في فرنسا لأول مرة نحو عام 1796، وفي إنجلترا، وألمانيا نحو عام 1830. وهو مثل مصطلح «الاستبداد المستنير» مصطلح أعاد المؤرخون صياغته من جديد بعد اختفاء الظاهرة التي كان يشير إليها. وقد كان يستخدم في القرن التاسع عشر، في الأعم الأغلب، على سبيل الازدراء والتحقير. وإن كان مؤرخو النظرية السياسية لا يزالون يستخدمونه، كذلك المهتمون ببناء الدولة من القرن السادس حتى القرن الثالث عشر، حيث يعاود الظهور أثناء المناقشات التي تدور حول السيادة والدستورية، والحقوق والمقاومة والملكية الخاصة... الخ.

وإذا كان جان بودان هو أعظم منظر لفكرة «السيادة»[62]، فان الاضطرابات التي حدثت في فرنسا في عصره-تماما كالاضطرابات التي عاصرها هوبز في إنجلترا-جعلته يذهب الحد أن هناك حاجة ماسة إلى تركيز السلطة في دولة مركزية. ويرى أن الاستقرار السياسي والاجتماعي يقتضي في كل دولة، وجود سلطة أو سيادة عليا غير محدودة في صلاحيتها، ودائمة في ممارستها للسلطة. ولا تعني «السيادة» عند «بودان» سلطة غير محدودة على الأشخاص والممتلكات الخاصة للمواطنين، وإنما هي تخضع لحدود يفرضها القانون الطبيعي، وقانون العرف. لكن لا القانون الطبيعي، ولا قانون العرف يمكن فرضهما على الجماعة، فالسيد الحاكم لا يقاوم، ولا يخلع من الناحية القانونية، لأن السيادة مطلقة ولا يمكن أن تنقسم، فأما أن يكون أمير الدولة المستقلة حاكما مطلقا، وإما أن يخضع لسلطة أخرى هي التي تكون «السيد» عندئذ.

ولقد عرض الأسقف «بوسيه J,Bousset»المعاصر للملك لويس الرابع عشر صورة لاهوتية من مذهب السلطة المطلقة، جمع فيها عناصر تقليدية من الكتاب المقدس، وتصورات مجازية وتشريعية جديدة، وحججا مستمدة من «توماس هوبز». وهكذا ذهب «بوسيه» إلى أن الله هو الذي يعين الملك، ويضعه على العرش لكي يعمل على ازدهار المصلحة العامة، وكذلك لحماية المتواضعين من الرعايا[63].

وعلى الرغم من أن مصطلح «مذهب السلطة المطلقة» Absolutism قد تمت صياغته في إنجلترا في القرن التاسع عشر. فإن لفظ «المطلق Absolute» سبق أن نوقش مناقشات حادة في القرنين السادس عشر والسابع عشر من

خلال المناقشات السياسية والقانونية للنظام الملكي المطلق. وكان سير توماس سميث (1577-1513) Sir Thomas Smith هو الذي استخدم كلمة «المطلق» بمعنى فيه قدح ومدح في آن معا على ما في ذلك من مفارقة، فهو يلوم لويس الحادي عشر لأنه حول فرنسا من نظام قانوني مشروع إلى «حكومة طغيان وسلطة مطلقة». وفي الوقت نفسه يعزو «سميث» إلى البرلمان «أعظم وأعلى سلطة مطلقة في المملكة».

ولقد أدى الغموض في استخدام كلمة «المطلق» في القرن السابع عشر إلى منازعات انفجرت في النهاية في «حرب أهلية» في إنجلترا بين الملك شارل والبرلمان، ووحد الكتاب الذين آزروا البرلمان بين «السلطة المطلقة» وبين «الطغيان» مرة، و«الاستبداد الشرقي» مرة أخرى! ورفضوا تماما أن يكون للملك أي حق مطلق على المواطنين في طاعته. وذهب بعضهم إلى أن «النظام الملكي المطلق غير المحدود... هو أسوأ أشكال الحكم»[64].

وأقوى منظرين للسلطة المطلقة في إنجلترا هما: روبرت فيلمر وتوماس هوبز.

أما «فيلمر» فهو مؤلف كتاب «الحكم الأبوي » الشهير الذي ظهر عام 1680 (بعد وفاة مؤلفه بأكثر من عشرين عاما) الذي يدافع فيه عن سلطة الحاكم المطلقة بردها إلى «الحق الإلهي». فالمملكة الكاملة-كما يقول-هي التي يحكم فيها الملك كل شيء حسب إرادته الخالصة، ويستحيل أن تحد قوانين العرف أو القوانين الوضعية من تلك السلطة المطلقة التي يتمتع فيها الملك «بحق الأبوة»، وهو يردها إلى آدم. «فقد كان آدم أبا، وملكا، وسيدا على أسرته، وكان الابن والمحكوم والخادم والعبد شيئا واحدا في البدء، وكان للأب حق التصرف في أولاده وخدمه وبيعهم، ولقد أراد الله أن تحل السلطة المطلقة في آدم، ثم يرثها الملوك من بعده. ومعنى ذلك أن البشر ليسوا أحرارا بالطبع، بل إنهم يفتحون أعينهم على الحياة والعبودية في آن معا» إلى آخر هذه النظرية العجيبة التي أفرد لها جون لوك بحثا من «البحثين الشهيرين عن الحكومة» جعل عنوانه «في بعض المبادئ الفاسدة عن الحكم» خصصه للرد على السير روبرت فيلمر ودحض حججه.

أما توماس هوبز فقد كتب «التنين» محاولا أن يبني المجتمع المستقر الذي لا تطحنه الحروب الأهلية، وجعل العقد تنازلا من جانب المواطنين

للعاهل، يقول: «السيد الحاكم هو المشرع، وهو حر في أن يصدر أو لا يصدر ما يشاء من قرارات وقوانين مادام يعتقد أنها في صالح الجماعة، وليس لإنسان الحق في الادعاء أنه كان ضحية للظلم على يد السيد الحاكم، لأنه سبق أن فوض هذا السيد الحاكم في إصدار ما يشاء من قرارات. ومن ثم فسوف تكون الضحية هي نفسها صانعة الظلم الذي لحق بها. وبالمثل ليس لأحد من المواطنين معاقبة السيد الحاكم بطريقة قانونية مشروعة لأنه سيكون في هذه الحالة، قد عاقب الحاكم على فعل قد خوله هو نفسه أن يقوم به»[65].

غير أن لفظ الحاكم المطلق قد أصبح خاليا من المعنى السيسمي أو التطبيق العملي في إنجلترا بعد عام 1689. أما في أمريكا الشمالية فقد كان هناك توحيد بين الحكم المطلق، والطغيان والاستبداد على نحو ما ظهر في إعلان الاستقلال في 4 يوليو 1776.

وعلى الرغم من أن هذا المصطلح أصبح الآن في ذمة التاريخ، بمعنى أنه لم يعد أحد يناقشه في العالم المتقدم سوى المؤرخين، فإنه لا يزال جديرا بالدراسة الفاحصة في دول العالم الثالث التي تتقلب عليها أشكال مختلفة من الحكم المطلق في صور متنوعة.

سادسا: الأوتوقراطية Autocracy

تعني الحاكم الفرد الذي يجمع السلطة في يده ويمارسها على نحو تعسفي، وقد يكون هناك دستور، وقد تكون هناك قوانين تبدو في الظاهر أنها تحد سلطة الحاكم أو ترشده، غير أن الواقع أنه يقدر أن يبطلها إذا شاء، أو يحطمها بإرادته. ومعظم المنظرين يعتقدون أن الحكم الأوتوقراطي يتطلب تركيز السلطة في يد شخص واحد لا في يد جماعة أو حزب أو مؤتمر Caucus.

والواقع أن الأوتوقراطية يمكن بهذا المعنى أن تطلق على حكومات فردية متعددة ومتنوعة، حيث يتمثل الاستبداد في إطلاق سلطات الحاكم الفرد وفي استعماله إياها في بعض الأحيان، لتحقيق مآربه الشخصية.

فحكم الطغيان الذي صادفناه من قبل يمكن أن يوصف بأنه أوتوقراطي، كذلك حكم أباطرة الرومان، ولاسيما في العهد البيزنطي، كما نجد تطبيقا

للنزعة الأوتوقراطية في المعتقدات القديمة المتعلقة بالطبيعة الإلهية للحاكم أو لحق الملوك الإلهي.

بل يمكن أن توصف بها أنظمة متعارضة أتم التعارض: فحكم قيصر روسيا قبل الثورة كان حكما أوتوقراطيا، وبالمثل كان حكم ستالين!(66).

سابعا: المستبد المستنير أو العادل

بقي أن نختم عائلة الطغيان الكريهة بمناقشة هذا المصطلح «المحبب» عند البعض، وأعني به مصطلح «المستبد العادل» أو المستنير أو الطاغية الخير أو الصالح، أو الدكتاتور العادل.. . الخ.

ولقد ظهر هذا المصطلح في القرن الماضي في الفكر السياسي الأوروبي واستخدمه في البداية المؤرخون الألمان للدلالة على نظام معين في الحكم في تاريخ أوروبا الحديث. والمفروض أنه عند مصطلح «الاستبداد المستنير Enlightened Despotism» بشكل عام تلتقي مفاهيم الملكية المطلقة التي كانت معروفة في أوروبا، ومفاهيم عصر التنوير، الذي يعبر عنه فلسفيا بكلمات خمس (هي: الفرد-العقل-الطبيعة-التقدم-السعادة). ومن هذا التحالف بين الفلسفة والسلطة المطلقة تخرج سعادة الشعوب. ومن أوروبا انتقلت إلى الشرق، فيما يبدو، عدوى «المستبد العادل»، فالحل الحقيقي الذي ارتآه جمال الدين الأفغاني لمشكلات الشرق إنما هو «المستبد العادل» الذي يحكم بالشورى. فهو في العروة الوثقى يرد على القائلين إن طريق الشرق إلى القوة هو نشر المعارف بين جميع الأفراد، وإنه: «متى عمت المعارف كملت الأخلاق واتحدت الكلمة، واجتمعت القوة». ويقول ردا على هؤلاء: «وما أبعد ما يظنون، فإن هذا العمل العظيم، إنما يقوم به سلطان قوي قاهر يحمل الأمة على ما تكره أزمانا، حتى تذوق لذته وتجني ثمرته..» (67)، وكذلك يقول في كتاب الخاطرات: «لا تحيا مصر، ولا يحيا الشرق بدوله، وإماراته، إلا إذا أتاح الله لكل منهم رجلا قويا عادلا يحكمه بأهله على غير التفرد بالقوة والسلطان»(68).

والملك المستبد المستنير يكون مستنيرا بقدر ما يعتمد في حكمه لا على حق الملوك الإلهي، بل على مفهوم العقد الاجتماعي، عقد تبادل المنافع بين الحكام والمحكومين. ويكاد المؤرخون يجمعون على اعتبار فردريك الثاني أو

فريدريك الكبير ملك بروسيا (من 1740 إلى 1786) هو النموذج الأول للملك المستنير، إذ كان يعتبر نفسه الخادم الأول للدولة، ويتصرف وكأن عليه تقديم حساب عن عمله أمام مواطنيه، فيتسامح في الدين، ويهتم بالإصلاح القضائي، وبإصلاح التعليم، وتحسين أوضاع الفلاحين.. فهو ملك مستنير من هذه الزاوية. لكنه مستبد من زاوية أخرى هي أنه ما من شخص أو هيئة لها صلاحية أو حق مراقبة أعماله. وثمة ملوك مستنيرون آخرون، ولكن بنسب أقل، من أمثال كاترين الثانية ملكة روسيا (1762-1796) وجوزف الثاني إمبراطور النمسا (1785-1790) وجوستاف الثالث ملك السويد، وشارل الثالث ملك إسبانيا... الخ [69]، ولقد لخص جاك شيفالييه هذه الألوان من الاستبداد والاستنارة في شكلين: أما الشكل الأول: فهو المستبد المستنير كما يمثله فردريك الثاني الذي يقول: «لقد اختار الناس من بينهم من اعتقدوه أكثر عدالة لحكمهم، وأفضل من يخدمهم كأب». ولهذا فهو لا يريد إلا خير الدولة، وإذا كان سيدا مطلقا، فمن أجل أن يحسن الاهتمام بمصالح الجميع[70]. ومعنى ذلك أن الملك هو رئيس العائلة أو «كبير العائلة» أو أب لشعبه. ولقد أبدى في بداية عهده على الأقل اهتماما كبيرا بالأخلاق كما يتضح من كتابه «ضد مكيافللي» الذي هاجم فيه أساليب الفيلسوف الإيطالي وأفكاره[71].

لكن الواقع أن فردريك الأكبر (والتسمية لفولتير) كانت له ظروفه الخاصة. فهو بطبيعته لم يكن ميالا إلى الصيد والفروسية، وإنما اهتم بالموسيقى والآداب، وكان هو نفسه ينظم الشعر، ويعزف على «الفلوت»، مما أثار المشاكل مع والده الذي كان يراه طريا رخوا لن يصلح للملك، حتى أنه سجنه أكثر من مرة بل كاد أن يقتله!. إلى جانب ذلك فهناك صلته «بفولتير» والرسائل المتبادلة بينهما التي استمرت طوال اثنين وأربعين عاما هي التي جعلت فولتير يلقبه بالملك الفيلسوف[72].

لكن ذلك كله لم يمنع هذا الملك من أن يقول: «لقد انتهيت أنا وشعبي إلى اتفاق يرضينا جميعا، يقولون ما يشتهون، وأفعل ما أشتهي». لكن هذه الحرية لم تكن كاملة قط، فكلما ارتقى فردريك الأكبر في مدارج العظمة حظر النقد العلني لتدابيره الحربية أو مراسيمه الضرائبية، وكان ملكا مطلق السلطة، وإن حاول أن يجعل تدابيره متسقة مع القوانين[73]. ولما

مات إمبراطور النمسا جهز فردريك جيشه للعدوان على النمسا، وكتب إلى فولتير يقول: «إن موت الإمبراطور يغير كل أفكاري السلمية، وأظن أن الأمور تتحو في شهر يونيو نحو المدافع والبارود، والجنود والخنادق، بدلا من الممثلات والمراقص والمسارح، بحيث أراني مضطرا إلى إلغاء الاتفاق الذي كنا على وشك إبرامه»[74]. ويقول فردريك لأحد مستشاريه مبررا العدوان: «حل لي هذه المسألة: إذا أتيحت لإنسان ميزة فهل ينتفع بها أو لا ينتفع؟. إنني مستعد بجيشي وبكل شيء آخر. فإذا لم أستعمله الآن كنت أملك في يدي أداة عديمة الجدوى رغم قوتها. وإذا استعملت جيشي قيل إنني أديت مهارة استغلال التفوق المتاح لي على جارتي».[75] وهكذا يبرر الملك «العادل» عدوانه على جارته بأنه يملك جيشا قويا كان قوامه مائة ألف رجل! وعندما اعترض مستشاره بقوله: «لكن هذا العمل سيعتبر عملا غير أخلاقي«رد فردريك» ومتى كانت الفضيلة معوقا للملوك؟»[76].

أما في الداخل فقد كان فردريك يرى «أن الإنسان بطبيعته شرير» وكان يقول لمفتش التعليم: «إنك لا تعرف هذا النوع الإنساني اللعين الذي تحركه أنانية خالصة ويجري وراء مصالحه إن لم يكبحه الخوف من الشرطة»!!. ويقول ديورانت إنه كان يستطيع أن يناقش الفلسفة مع مساعديه وهو «يرقب في هدوء جنوده وهم يعانون آلام الجلد» وكان له لسان لاذع يجرح أصدقاءه أحيانا.. وانتهى الأمر بأن سجن فولتير نفسه، كما فعل ديونسيوس مع أفلاطون[77].

والواقع أننا لا نريد أن نناقش هذا الموضوع المهم من زاوية شخصية فلان أو علان، وإنما علينا أن نناقش الفكرة نفسها.

وإذا بدأنا بمصطلح «الطاغية الصالح أو الخير» فأظن أن علينا رفضه منذ البداية، إذا كانت هناك فكرة واحدة في النظرية السياسية لا خلاف عليها فهي أن الطغيان هو أسوأ أنواع الحكم وأكثرها فسادا، لأنه نظام يستخدم السلطة استخداما فاسدا، كما يسيء استخدام العنف ضد الموجودات البشرية التي تخضع له..[78]، ولقد لاحظ أرسطو بحق أنه «لا يوجد رجل حر قادر على تحمل مثل هذا الضرب من الحكم، إذا كان في استطاعته أن يهرب منه!»[79]، فالإنسان الحر لا يتحمل مثل هذه الأشكال التعسفية من الحكم إلا مرغما، أعني إذا سدت أمامه كل أبواب الانعتاق

من هذه الحكومات، ولهذا فان عبارة أرسطو تعبر بدقة عن أولئك الذين يعشقون الحرية، ويمقتون العبودية، وينظرون إلى الطغيان على أنه تدمير للإنسان، لأنه يحيل البشر إلى عظام نخرة.

ولهذا فإنه يندر جدا أن يذكر الطغيان بطريقة فيها مدح، إذا ما كان يمكن أن يذكر على هذا النحو على الإطلاق. وهكذا تبدو عبارة «الطاغية الصالح» أو «الطاغية الخير» بالغة الغرابة! والشيء نفسه بالنسبة «للمستبد العادل»! الواقع أنها تناقض في الألفاظ. فإذا كانت كلمة «الطاغية» أو «المستبد» تعني-لاسيما في المصطلح الحديث-الحاكم الظالم أو الحاكم الجائر القاسي[80]. وإذا كان الطغاة في نظر البعض وحوشا بشرية ظهرت في التاريخ، وحكمت شعوبها بالحديد والنار[81]، وإذا كان البعض الآخر يذهب إلى أنهم أمراض أو «انحرافات»، أو أوبئة، على حد تعبير الفقيه الفرنسي موريس دوفرجيه[82]، فكيف يمكن أن يوصف المستبد بأنه عادل أو الطاغية بأنه صالح أو الدكتاتور بأنه خير أو مستنير.. الخ؟!. الواقع أن هذه تعبيرات أقرب إلى تعبير «الدائرة المربعة»[83]. لأنه إذا كان من صفات المستبد أن يكون ظالما جبارا كما يقول الكواكبي بحق [84]، فكيف يمكن في حكم العقل أن يكون المستبد عادلا ؟ ! وكيف يمكن أن يكون «مستنيرا» من يرضى أن تكون رعيته كالأغنام؟!«فالمستبد يرغب أن تكون رعيته كالغنم دورا وطاعة، وكالكلاب تذللا وتملقا..»[85]. لاشك أن الاستبداد يهدم إنسانية الإنسان، والطغيان يحيل البشر إلى عبيد، وإذا تحول الناس إلى عبيد أو حيوانات فقدوا قيمهم، فلا إخلاص، ولا أمانة ولا صدق، ولا شجاعة.. . الخ بل كذب، ونفاق، وتملق ورياء، وتذلل ومداهنة.. ومحاولة للوصول إلى الأغراض من أحط السبل!، وهكذا يتحول المجتمع في عهد الطغيان إلى عيون وجواسيس يراقب بعضها بعضا، ويرشد بعضها عن بعض، وليس بخاف ما نراه من أخ يرشد عن أخيه، وجار يكتب تقارير عن جاره، ومرؤوس يكتب زيفا عن رئيسه.. . الخ. ونحن نعرف أن الطغاة، و«المستبدين» كانوا طوال التاريخ موضوعا للكراهية والخوف، ولم يكونوا أبدا موضوعا للحب أو الإعجاب، وهم في عرف المفكرين السياسيين، قدماء ومحدثين على السواء، بدائيون من الناحية السياسية[86]. ومهما أنجز الطاغية من أعمال، ومهما أقام من بناء ورقي جميل في ظاهره، فلا قيمة لأعماله، إذ يكفيه أنه دمر

الإنسان: وماذا أفادت أعمال هتلر وموسوليني؟! وماذا كانت النتيجة سوى خراب الدولتين؟ ولولا أن إيطاليا أفاقت مبكرا من غيبوبتها لأصبحت دولة محتلة من أربع دول كما أصبحت ألمانيا بعد هتلر.

ويجدر بنا أن نتساءل، من الناحية الفلسفية الخالصة: أيجوز لمستبد، بالغا ما بلغ عدله واستنارته، أن يفرض على الآخرين آراءه وأفكاره بدعوى أنها في صالحهم؟!. وبعبارة أخرى، أيجوز لنا أن نفرض على فرد ما أداء عمل معين أو الامتناع عن عمل آخر بحجة أن هذا الأداء أو هذا الامتناع لصالحه؟!. ألسنا نعامل الناس في هذه الحالة على أنهم قصر لم يبلغوا سن الرشد بعد؟. لقد طرح جون استيوارت مل (1806-1873)هذه الأسئلة في بحثه «عن الحرية»، وأجاب عنها بالنفي القاطع: «لا يجوز إجبار الفرد على أداء عمل ما أو الامتناع عن عمل آخر بدعوى أن هذا الأداء أو الامتناع يحافظ على مصلحته، أو يجلب له نفعا، أو يعود عليه بالخير والسعادة، بل حتى لو كان ذلك في نظر الناس جميعا هو عين الصواب وصميم الحق!»[87].

بل إن الإيمان نفسه لا يجوز فرضه على الناس وإجبارهم عليه: «(أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين.. ؟!» (آية 99 يونس). ويرى «مل» أن الأفكار التي يتصور البعض أنها في صالح المجتمع عليهم بطرحها للنقاش، لكن «صحتها» أو صلاحيتها في نظرهم لا تبرر إكراه الآخرين على الأخذ بها إن هم أصروا على رفضها. فلو توصل حاكم إلى أفكار متقدمة ورائعة فإن ذلك لا يبرر له فرضها على الناس بالقوة (وهذا هو معنى الاستبداد) بل عليه أن يعرضها عليهم وأن يقنعهم بها» لأن القهر والجبر والإكراه من جانب السلطة أو تدخلها في سلوك الفرد، أمر غير جائز على الإطلاق، فيما يرى «مل»، إلا في حالة واحدة فقط هي إذا كان تصرف هذا الفرد فيه مساس بالغير أو إلحاق للأذى بالآخرين[88]. ولا يفوت «مل» أن يذكرنا أن هذا المبدأ إنما يراد تطبيقه على البالغين الراشدين دون الأطفال والمراهقين الذين لم يبلغوا سن الرشد، لأن من «يحتاج إلى عناية الغير وحمايته خليق بأن نحميه من أن يؤذي نفسه بنفسه»[89].

ومن ناحية أخرى فإنه لما كان الطغاة وحوشا آدمية، كما وصفهم البعض[90] بحق، يدمرون الإنسان ولا يتركون أثرا صالحا، فقد ظهرت مشكلة منذ العهود القديمة وهي «جواز اغتيالهم»، وظهر مصطلح خاص بذلك هو

«اغتيال الطاغية Tyrannicide» نادت به بعض النظريات السياسية الإغريقية والرومانية كرد فعل على سوء استعمال الطغاة لسلطتهم.
والمصطلح بذاته يدل على عملية اغتيال الطاغية أو الحاكم المستبد على يد مواطن ما دون أن تكون هناك إجراءات أو أصول محددة ومعينة لتنفيذ هذه العملية. وقد يدل هذا المصطلح أحيانا على قاتل الطاغية فحسب[91].
ولقد ظهر التساؤل حول اغتيال الطاغية في التاريخ اليوناني القديم كنتيجة نهائية لما عانته أثينا من هذا الشكل السياسي الذي كانت عليه بعض دولة المدينة في اليونان. وقد اعتبر في بعض الأحيان ضرورة أو واجبا، ليس وطنيا فقط، بل إلهيا أيضا. ففي أثينا ورث «هيباس Hippias» و«هيباركوس Hipparchus»ابنا بيزستراتوس Pesistratus طاغية أثينا الشهير الحكم من بعده، وشعر الأثينيون أن الطغيان حرمهم من الحرية، فدبر «أرستوجيتون Aristogetion» وصديقه الفتى «هرمديوس Harmidius» مؤامرة لاغتيالهما، وقتل هيباركوس بالفعل، لكن هيباس أفلت منهما، ودبر قتلهما، فأصبحا شهيدين من شهداء الحرية"![92]. وكتب كبار فلاسفة الإغريق (زينوفون وأفلاطون، وأرسطو) في تبرير اغتيال لطاغية، أما ديموستين Demosthenes (384-322) ق. م أعظم خطباء اليونان فقد جعل من اغتيال الطاغية عملا بطوليا يحمل كل معاني التفاني والديمقراطية. وفي روما كان هناك قانون مقدس يجيز لأي مواطن قتل الطاغية.
ولقد نوقشت مشكلة جواز اغتيال الطاغية كثيرا طوال العصور الوسطى، كما نوقشت أيضا خلال القرن السادس عشر. فعلى الرغم من أن قتل الطاغية. يتعارض مع الوصية الثانية «لا تقتل»، فإن النزاعات التي كانت قائمة في القرن الثاني عشر بين الكنيسة والإمبراطورية الجرمانية، أجازت ذلك لصالح الكنيسة على اعتبار أن الطاغية «هرطيق»! أما يوحنا السالسبوري John of Salisbury (توفي 1180 م) الذي فرق بين المستبد المغتصب، أي المستبد الذي يستولي على السلطة بالقوة، والمستبد الشرعي الذي يحكم ضد مصلحة المجتمع ولمصلحته فقط، فقد أجاز اغتيال المستبد في الحالتين، وهو أول من دافع بصراحة عن مبدأ قتل الحاكم المستبد: «إن من يغتصب السيف خليق أن يموت به»[93]. أما القديس توما الأكويني Thomas Aquinas (1225 -1275) فقد أعلن عدم جواز اغتيال المستبد، لأن العقوبة

الفردية ضد المستبد عمل غير شرعي، فالسلطة الإلهية وحدها هي التي تعلو عليه، وهي وحدها التي يمكنها أن تعاقبه، فعلى المواطن طاعة الحاكم بغض النظر عن طغيانه، اعتمادا على تلك التفرقة الغريبة بين خضوع الجسد وخضوع الروح[94].

وإذا كان من حق الشعب اختيار الحاكم فمن حقه أيضا أن يثور عليه باسم المجتمع ككل وأن يخلعه من منصبه وبالقوة إن اقتضى الأمر. وقادت الملكية المطلقة الفقهاء والمشرعين للوقوف في وجه اللاهوتيين الذين ينادون بجواز اغتيال المستبد. وتبنت نظرية حول الاستبداد واغتيال المستبد، لا تنطبق إلا على المستبد المغتصب فقط أي عدو السلطة الملكية المطلقة، وليس الملك الشرعي غير العادل[95].

ثم عادت نظريات القديس توما الأكويني إلى الظهور مع بعض التعديلات والتبريرات المأخوذة من العهد القديم أثناء الحروب الدينية في أوروبا، واستند إلى هذه النظريات بشكل خاص الرهبان الدومينكان أو اليسوعيون في صراعهم ضد الملكية المطلقة.

أما في العالم الإسلامي فقد انقسم العلماء فيما بينهم إلى فريقين: الأول يرى وجوب الصبر والنصح والتقويم للخليفة الظالم أو الذي صار مستحقا للعزل. والثاني يرى وجوب الخروج عليه بالقوة واستبدال غيره به[96].

واعتمد كل فريق على تأويل مجموعة من الأحاديث الشريفة: «إنه سيكون هناك هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوا عنقه بالسيف كائنا من كان». واستخدم الأمويون هذا الحديث في تبرير مقتل الحسين مؤولين عبارة «كائنا من كان» على أنها إشارة إلى مكانة الحسين. وسوف نكتفي هنا بمثالين أحدهما قديم والآخر حديث:

فقد ذهب ابن كثير مثلا إلى أن يزيد بن معاوية كان «إماما فاسقا»، لكنه يقول مع ذلك إن «الإمام إذا فسق لا يعزل بمجرد فسقه على أصح قولي العلماء، بل ولا يجوز الخروج عليه لما في ذلك من إثارة الفتنة، ووقوع الهرج، وسفك الدماء الحرام، ونهب الأموال، وفعل الفواحش مع النساء وغيرهن. وغير ذلك مما كل واحدة فيها من الفساد أضاف فسقه كما جرى مما تقدم إلى يومنا هذا..»[97].

ويؤكد ابن كثير أن يزيد عندما جاءته «أنباء الحرة»، فرح بذلك فرحا

شديدا فإنه كان يرى أنه الإمام، وقد خرجوا عن طاعته فله قتالهم حتى يرجعوا إلى الطاعة ولزوم الجماعة. ثم يعقب بذكر الحديث النبوي السابق![98]. كما ذهب علماء معاصرون إلى أن «الحسين أخطأ خطأ عظيما في خروجه الذي جر على الأمة وبال الفرقة والاختلاف.. . الخ»[99]. فقد يكون الإمام عادلا، وقد يكون غير عادل، وليس لنا إزالته حتى وإن كان فاسقا، وهكذا أنكروا الخروج على السلطان[100]. وذهب فريق آخر إلى أن «السمع والطاعة» للسلطة الزمنية له حدود، واعتمدوا أيضا على مجموعة من الأحاديث: «لا طاعة في معصية، وإنما الطاعة في المعروف»، «ولا طاعة لمن لم يطع الله»، و«أفضل الجهاد من قال كلمة حق عند سلطان جائر».

وهناك رأي «وسط» يرى أنه إذا ما وقف الحاكم موقفا يعتبر «كفرا بواحا»، الأمر الذي يستوجب نرع السلطة من يده وإسقاطه، فإن ذلك ينبغي ألا يتم عن طريق ثورة مسلحة من جانب أقلية من المجتمع، لأن رسول الله قد حذرنا من اللجوء لهذه الوسيلة فقال: «من حمل علينا السلاح فليس منا»، وقال: «من سل علينا السيف فليس منا». ويتضح من ذلك أن الرسول قد أمر المسلمين بأن يرفضوا تنفيذ أوامر الحكومة التي تتنافى مع نصوص الشريعة، وإذا أرادوا أن يخلعوا الحكومة إذا بلغ عملها درجة الكفر.. فإن مثل هذا الحكم لا يمكن أن يصدر إلا عن المجتمع كله أو من ممثليه الشرعيين..»[101]. أي أن هذا الرأي الوسط ينادي «بالمقاومة السلبية»، والاكتفاء بالامتناع عن تنفيذ أوامر الحاكم الجائر إن تنافت مع نصوص الشريعة إلى أن تجتمع الأمة على رأي.

هوامش الفصل الثالث

(1). The Great Ideas, Vol. 3 p. 939(art Tyranny).

(2) د. محمد كامل ليلة. «النظم السياسية» ص 5- 6 دار الفكر العربي بالقاهرة عام 1791.

(3) ارخيلوخوس: أشهر شعراء اليونان في الهجاء، عاش في منتصف الفرن السابع قبل الميلاد.

(4) A Andrewes: Greek Tyrants p .26 .

(5) ول ديورانت «قصة الحضارة» مجلد 6 ص 225 حاشية 1.

(6) المرجع السابق-وربما كان ذلك لأن اشهر أمثلة في التاريخ القديم كانت من طغاة الإغريق كيبسولس Cypselus طاغية كورنثه وابنه بريندر Periender الذي استمرت سيطرته على كورنثه أربعين عاما. وأورثاجوراس Orthagoras طاغية سيكون Siconn وثراسيبولوس Thracybulus طاغية ملطية.

(7) دائرة معارف البستاني، المجلد السادس-دار المعرفة، بيروت ص 93.

(8) المرجع السابق، المجلد الحادي عشر ص 165.

(9) المرجع السابق.

(10) المرجع نفسه.

(11) دائرة المعارف للبستاني، المجلد الحادي عشر ص 165.

(12) المرجع السابق ص 166

(13) راجع هذا العصر في بحثنا «أفلاطون.. . والمرأة» ص 24 وما بعدها.

(14) A.Andrewes: Greek Tyrants P .20

(15)Ibid.

(16)Ibid, p. 21.

(17) أفلاطون: «الجمهورية» ص 571 (والترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا ص 496- 497) والحيوان الأكبر هو الطاغية الجاهل الذي يرضي شهواته، ولا يخضع لحكم العقل، فالطاغية «شخص كتب عليه أن يأكل أولاده!» على حد تعبير أفلاطون.

(18) أفلاطون: الجمهورية 751.

(19) عبد الرحمن الكواكبي «طبائع الاستبداد، ومصارع الاستعباد» ص 340 من نشرة الدكتور محمد عمارة«الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي«الهيئة المصرية بالقاهرة عام 1970.

(20) عبد الرحمن الكواكبي «طبائع الاستبداد» ص 338.

(21) المصدر نفسه ص 339.

(22) أحمد أمين «زعماء الإصلاح في العصر الحديث» ص 275- 276.

(23) «لن أستريح حتى يأكل الملايين الثلاثون-وهم سكان مصر في أيامه-من يدي هذه. أي: أن يكون هو المعطي الوهاب، ولا معطي ولا وهاب غيره. ويكون هو الباسط والقابض، فلا رزق ولا مال إلا من كفه» ! «باشوات وسوبر باشوات» ص 161 حسين مؤنس، دار الزهراء للإعلام العربي القاهرة 1984.

(24)The Blackwell's Encyclopedia of Political Thought P. 120.

(25) بل يحتمه الدين أيضا، لدرجة أن القران يذكره بعد التوحيد مباشرة«وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا..» آية 23 الإسراء. بل يذهب العهد القديم إلى حد القول إن «كل إنسان سب أباه أو أمه فإنه يقتل» سفر اللاويين إصحاح 20: 9.

(26) John Locke: Two Treatises of Government p.149 (Everyman-1988)

(27). Ibid

(28)The Encyclopedia Americana Vol. 9(art Despot p.18)

(29) N. Machiavell: The Prince p. 22 Eng. Trans. by W. K. Marriott.Everyman's Library.

(30)Perry Anderson: Lineages of the Absolutist State p. 397, Verso. 1989

(31)Ibid, P 397.

(32)Ibid, P 397.

(33) Dictionary of he History of the ldeas: Studies of Selected Pivotal ldeas, Vol. II. (Despotism)

(34). lbid

(35). lbid

(36)هيجل: «العقل في التاريخ» ص 171 من ترجمتنا العربية العدد الأول في سلسلة المكتبة الهيجلية بيروت. 1981

(37) انظر مقدمتنا لترجمة «العالم الشرقي» لهيجل ص 14.

(38) هيجل «العالم الشرقي» ص 28.

(39) كارل أوجست فيتفوجل (1896-1988) مفكر وعالم اجتماع ألماني أصبح أمريكيا عام 1941 ارتبط في بداية حياته بمدرسة فرانكفورت لكنه لم يكن أحد أعضائها البارزين. هاجر إلى أمريكا عندما اعتلى النازي السلطة عام 1933. أصبح بالتدريج من أعداء الشيوعية السوفييتية. وسوف نعود إلى شرح هذه النظرية في شيء من التفصيل فيما بعد.

(40) قارن في ذلك د. جمال حمدان «شخصية مصر» المجلد الأول ص 120 وما بعدها. وهو ينبهنا إلى أن نضع في الاعتبار عاملا آخر هو أن مصر «واحة صحراوية» وهي لهذا معرضة لأطماع وغارات الرعاة البدو باستمرار، وهذا في ذاته يستدعي تنظيما سياسيا قويا متماسكا في الداخل، وهو وحده جدير بأن يعطي الحكومة سلطة قوية، ص 124. وانظر أيضا في نمط الإنتاج الآسيوي «كتاب أندرسون P.Anderson: Lineage of the Absolutist Sbate p 462. وانظر أيضا للدكتور خلدون النقيب دراسة بعنوان «بناء المجتمع العربي. بعض الفروض البحثية» في الكتاب التذكاري للدكتور زكي نجيب محمود الذي أصدرته كلية الآداب بجامعة الكويت عام 1987. وسوف نعود إلى عرض وتفسير نظرية فيتفوجل في الفصل الثاني من الباب الرابع. وانظر د. عبد الغفار مكاوي «جلجامش وجذور الطغيان» المجلة العربية للعلوم الإنسانية عدد 42 شتاء 1993 الكويت.

(41)The Blackwell' s Encyclopedia of Political Thought P. 119.

(42)Rogw Scruton: Dictionary of Political Though, P. 127.

(43) روبرت م. ماكيفر «تكوين الدولة» ص 280-281 ترجمة د. حسن صعب. ومن المهم أن نلاحظ أنه يؤدي في نهاية مهمته «كشف حساب» عما قام به، وذلك يعني أن هناك رقابة ومحاسبة، وتلك نقطة أساسية تجعله يختلف عن الدكتاتور الحديث الذي لا يحاسبه أحد.

(44) هذه خاصية أخرى تجعل الدكتاتور الروماني يختلف عن الدكتاتور المعاصر.

(46) د. عبد اللطيف أحمد علي «التاريخ الروماني» ص 83 دار النهضة العربية بيروت 1973.

(46)Roger Scrution: Dictionary of Political Thought p. 197.

(47) عند موسوليني (1883-1945)، وهتلر (1889-1945).. . وغيرهما.

(48) موريس دوفرجيه «في الدكتاتورية» ص 36 وما بعدها ترجمة د. هشام متولي، منشورات عويدات، بيروت ط 3 عام 1989.

(49). R.Scrution: A Dictionary of Political Thought p. 197.

(50) مصطلح الكاريزما Charisma مستمد أصلا من العهد الجديد في النص اليوناني الذي يعني «عطية النعمة الإلهية» وأدخله عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (1920- 1864)Max Weber ليعني الصفة الخارقة التي يملكها بعض الأشخاص فتكون لهم قوة سحرية على الجماهير، ولقد ميز «فير» بين كاريزما الفرد التي تنشأ من صفات طبيعية عنده، وكاريزما المنصب المستمدة من الطبيعة المقدسة للمركز.

وفي الفاشية يطلقون على القائد لقب «الزعيم الساحر» الذي قد تغلفه الأساطير. وهو يهتم بالجماهير، والإخراج المسرحي، والشعارات الكبرى.. . الخ، فيرتبط «الزعيم» بالشعب ارتباطا وثيقا، وقد يرتدي أشكالا هستيرية جماعية.

(51) الفاشية Fascism مشتقة من الكلمة اللاتينية Fasces بمعنى جماعة أو حزمة، وهي رمز لأفراد المجتمع عندما يندمجون معا لإطاعة إرادة واحدة. والكلمة اللاتينية تعني مجموعة الحبال التي يتوسطها، ويبرز منها رأس «بلطة» والتي كانت توضع أمام قناصلة الرومان في العصور القديمة كرمز للسلطة. وعندما أسس موسوليني الحزب الفاشي عام 1922 كان هو صاحب التسمية وأصبح رمز الحبال، ورأس البلطة معبرا عن الوحدة الوطنية (الحبال)، تحت إمرة القيادة السياسية (رأس البلطة). قارن روجر سكروتون «معجم الفكر السياسي».

(52) راجع في ذلك «الموسوعة الفلسفية العربية» المجلد الثاني-القسم الأول ص 400 و 408 مادة «التوتاليتارية».

(53) المرجع السابق.

(54) المرجع نفسه.

(55). J.SMill: Utiliatarionism p. 68 (Everyman's Library)

(56) قارن المقال الرائع للدكتور زكي نجيب محمود عن الخوف من سطوة الرأي العام وتملقه بعنوان «أهو شرك من نوع جديد؟» في كتابه «رؤية إسلامية» ص 307- 320 دار الشروق بالقاهرة عام 1987.

(57). J.S.Mill: op. Cit

(58) وهو ما كان يقصده شوقي في مسرحية «مصرع كليوبطرا» عندما وصف «الشعب» على لسان حابي بقوله «ياله من ببغاء، عقله في أذنيه!». الفصل الأول-المنظر الأول.

(59). R.Scrution: Dictionary of Political Thought p. 1

(60) البونابرتية هي النظام الحكومي الذي اتبعه نابليون الأول ونابليون الثالث، ويرمز إلى الحكومة المركزية الشديدة التي تعتمد على إجراء الاستفتاء من فترة لأخرى للحصول على التفويض باستمرار السياسة التي يتبعها الحاكم، وتطلق هذه التسمية على كل الأنظمة التسلطية القائمة

على الاستفتاء الشعبي. الموسوعة السياسية الجزء الأول ص 265 بإشراف د. عبد الوهاب الكيالي المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت-أما القيصرية فهي الدكتاتورية السياسية للحكم الروسي قبل الثورة الشيوعية والمضمون السياسي لهذا المصطلح هو الرجعية والإرهاب مع التخلف، المرجع نفسه المجلد الرابع ص 836.

(61)the Blackwell Encyclopedia of Political Thought p. 1.

(62)The Blackwell Ency. p. 2.

(63)Ibid.

(64) انظر جون لوك في الحكم المدني، لاسيما فقرات من 6 إلى 11. وسوف نعود إلى عرض نظرية فلمر بالتفصيل-قارن فيما بعد الفصل الأول من الباب الرابع.

(65) المرجع السابق.

وانظر أيضا كتابنا «توماس هوبز: فيلسوف العقلانية» ص 380 وما بعدها من طبعة دار التنوير بيروت عام 1985.

(66) R.Scrution: Dictionary of Political Thought p. 33.

(67) «العروة الوثقى» الأول ص 66، وحول تعبير «المستبد القاهر العادل» راجع «الرد» ص 39 (نقلا عن العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة) د. عزت قرني ص 252 سلسلة عالم المعرفة بالكويت عدد 30، يونيو 1980.

(68) د. عزت قرني المرجع السابق ص 252-253.

(69) موسوعة السياسة، المجد الأول، ص 167.

(70) جاك شيفاليه تاريخ الفكر السياسي، ص 330 ترجمة د. علي مقلد.

(71) كان يقول «إن مكيافللي لم يفهم طبيعة الملك الحقة، فهو ليس السيد المطلق المتصرف فيمن يدينون لحكمه، وإنما هو أول خدامهم وينبغي أن يكون هو الأداة لرفاهيتهم كما أنهم الأداة لمجده. «قصة الحضارة» مجلد 37 ص 76.

(72) يشبه ول ديورانت العلاقة بينهما بالعلاقة بين أفلاطون، وديونسيوس مع الفارق طبعا.

(73) قصة الحضارة مجلد 37 ص 78.

(74) المرجع السابق ص 80.

(75) المرجع نفسه ص 84.

(76) ول ديورانت قصة الحضارة مجلد 37 ص 82.

(77) المرجع نفسه ص 93-5 9.

(78)The Great Ideas: A Syntopicon Vol. p. 939.

(79)Aristotle: Politics: 1995-A(The Complete Works, Vol. 2p .2055.)

(80)Encyclopedia Britannica Vol. 10 p. 222.

(81)M. Latey: Tyranny p. 16.

(82) موريس دوفرجيه «في الدكتاتورية» ص 6 3 ترجمة د. هشام متولي، منشورات عويدات بيروت 1989.

(83)The Great Ideas: A Syntopicon Vol. p. 940.

(84) عبد الرحمن الكواكبي: «طبائع الاستبداد» ص 337.

(85)The Great Ideas, Vol. 3. P. 949.

(86)The Great Ideas, Vol. 3. p. 940.

(87)J. S. Mill: Utilitarianism p. 73.

(88).Ibid وقارن أيضا الفصل الأول في الباب الرابع، حيث نعرض لهذا الموضوع في شيء من التفصيل.

(89) Ibid

(90). M. Latey: op. Cit

(91) موسوعة السياسة المجلد الأول ص 217.

(92). 101 . A.Andewes: The Great Tyrants p وقارن أرسطو في كتابه «السياسة» 1267- أ» حيث يثير إلى ضروب الشرف التي أسبغها الأثينيون عليهما.

(93) جورج سباين «تطور الفكر السياسي» ص 349 من الكتاب الثاني ترجمة حسن جلال العروسي.

(94). D.A.Zoll: Reason and Rebellion p. 94

(95)Ibid.

(96) المرحوم الشيخ محمد الخضري في تاريخ الأمم الإسلامية جـ1 ص 517 (نقلا عن محمد يوسف موسى «نظام الحكم في الإسلام» ص 160).

(97) ابن كثير «البداية والنهاية» ص 226 من الجزء الثامن (المجلد الرابع من طبعة دار الكتب العلمية بيروت).

(98) المرجع نفسه ص 227.

(99) محمد يوسف موسى، المرجع السابق ص 154.

(100) المرجع السابق ص 162.

(101) المرجع نفسه ص 164-165.

الباب الثاني
صورتان للطاغية في الفلسفة اليونانية

4 الطاغية.. في صورة الذئب!

أولا: الفيلسوف.. والطاغية

أ-لقاء مع أشهر الطغاة:

تجربة أفلاطون المباشرة مع الطاغية في غاية الأهمية لهذا البحث، ذلك لأن شخصية ديونسيوس كانت شهيرة وبارزة في عالم أفلاطون من ناحية، ولأن هذه الشخصية من ناحية أخرى، هي التي أثرت في تكوين آراء الفلاسفة عن الطغيان خلال القرن الرابع قبل الميلاد[1]. ومن هنا لم يكن أفلاطون صاحب أول نظرية فلسفية عن الطغيان السياسي فحسب، بل كان كذلك أول فيلسوف يلتقي بالطاغية وجها لوجه، ويخبره بنفسه خبرة عملية، قبل أن يضع فيه نظريته الفلسفية، كما أنه خبر بنفسه أيضا «طغيان العامة»-أو ما يسميه هو بالنظام الديمقراطي، ونسميه نحن الآن بالفوضوية أو الديماجوجية-وليس الديمقراطية الحقة، فالديمقراطية اليونانية التي عاصرها أفلاطون هي التي حكمت على أستاذه سقراط بالموت عام 399 ق. م. فهو من هذه الزاوية أيضا يتحدث عن نوعين من الطغيان السياسي

«ليس للطغيان صورة واحدة.. . فمتى استغلت السلطة لإرهاق الشعب وإفقاره تحولت إلى طغيان، أيا كانت صورته.. !»

جون لوك: «في الحكم المدني»-فقرة 251

«نظرية أفلاطون»

«إذا ذاق المرء قطعة من لحم الإنسان تحول إلى ذئب.. !»

«ومن يقتل الناس ظلما وعدوانا، ويذق بلسان وفم دنسين دماء أهله ويشردهم ويقتلهم.. فمن المحتم أن ينتهي به الأمر إلى أن يصبح طاغية ويتحول إلى ذئب..!»

«أفلاطون: الجمهورية 466»

خبرهما بنفسه، ولهذا فإننا نستطيع أن نتحدث عن خبرته عنهما ونستفتيه في أمر «الطغيان» ونطمئن لرأيه في الحكم على هذا «النظام السياسي» لأننا نسأل به خبيرا.. !

ضاقت نفس أفلاطون بالحياة في أثينا بعد أن نفذت الديمقراطية حكم الإعدام في سقراط، فهجرها، وقام بكثير من الرحلات، زار خلالها «ميجارا»، لكنه لم يبق فيها طويلا[2]. بل راح يتنقل خلال الإثنتي عشرة سنة التالية من عام 398 إلى عام 386 ق. م، على نطاق واسع في بلاد اليونان، ومصر، وإيطاليا، وصقلية[3]. وبقي في مصر فترة من الوقت، تعرف فيها على الديانة المصرية، وتعلم من كهنتها على نحو ما هو واضح في محاوراته[4]، وإن كنا نشك كثيرا فيما يرويه البعض من أن أفلاطون عندما زار مصر تأثر بالاستبداد الهيراركي الذي كان قائما هناك»[5]. فخبرة أفلاطون الحقيقية عن الطغيان جاءته بعد أن ترك مصر متوجها إلى «تارنت» في جنوب إيطاليا، حيث أرسل له أعتى طغاة الشرق ديونسيوس الأول.. Dionysius I-طاغية سيراقوصه Syracuse الشهير-يدعوه لزيارته زاعما أنه أوتي ذوقا أدبيا، وحسا فلسفيا[6]. ويبدو أن ديونسيوس كان كاتبا تراجيديا على ما يروي بعض المؤرخين[7]. ويقول ديورانت عن هذا الطاغية: «إنه كان رجلا واسع الثقافة، وكان شاعرا، ولما طلب إلى الشاعر فيلكسنوس رأيه في شعره وأجاب بأنه غث لا قيمة له، حكم عليه بالأشغال الشاقة المؤبدة في المحاجر»[8]. والحق أن ديونسيوس الأول كان كاتبا تراجيديا محدود القدرة، ربح بعض جوائز في الاحتفالات الثقافية، لكنه كغيره من الطغاة الذين اهتموا بالفنون-من أمثال «نيرون»-الذين كانوا يشعرون بالغيرة الشديدة من منافسيهم، أو من حكم النقاد على أعمالهم، ولذلك عندما رفض الشاعر فيلكسنوس-Phi Loxenes أن يمتدح هذه الأعمال بعث به ديونسيوس إلى السجن، لكنه عاد فأرسل إليه ليستمع إلى «تراجيديا ملكية» جديدة كتبها الطاغية، ووقف الشاعر أمامه صامتا، وعندما سأله عن رأيه فيما سمع لم يجب بل مال على حارسه وهو يقول: «عد بي إلى السجن»[9].

لماذا لبى أفلاطون دعوة هذا الطاغية.. ؟ ! تتعدد الروايات: يعتقد

البعض أن أفلاطون سافر من جنوب إيطاليا إلى سيراقوصه في صقلية لكي يشاهد ما فيها من براكين والبعض الآخر يرى أن هذا الطاغية قد أسس أقوى مدينة في العالم الإغريقي كله «فقد حول هذا الرجل جزيرة أرتيجيا Ortygia إلى قلعة حصينة اتخذها مسكنا له، وسور الطريق الذي يوصلها بأرض القارة، فأصبح مركزه فيها منيعا»..[10]. وقد أراد أفلاطون أن يشاهد هذه القلعة الحصينة. لكن الأرجح أن أفلاطون داعبه الأمل في أن تتحول أفكاره النظرية إلى واقع عملي، كما يقول هو نفسه في الرسالة السابعة[11]. ولو تساءلنا من ناحية أخرى لماذا دعا الطاغية أفلاطون؟! لكانت الإجابة على الأرجح، أن الطغاة كانوا على مدار التاريخ، يفاخرون بوجود الفلاسفة والعلماء والشعراء، والأدباء في «بلاطهم». ذلك لأن الطغاة يعرفون بصفة عامة أنهم لن ينالوا الشهرة إلا على يد هؤلاء. فجيلون Gelon طاغية صقلية كان راعيا للفنون والآداب، كما كان راعيا للشاعر بندار (Pindar 518 -438 ق. م) أعظم الشعراء الغنائيين عند اليونان. وكان طاغية أثينا بيزستراتوس[12] Peisistratus، هو الذي أسس احتفالات ديونسيوس التي مهدت الطريق أمام التراجيديا الأثينية-وهو الذي قدم للبشر النص المنقح من «هوميروس» فأصبحت الإنسانية مدينة له إلى الأبد. وهكذا يعرف الطغاة أن شهرتهم تعتمد على الكتاب، والأدباء، والشعراء، والمؤلفين، ورجال الفكر عموما-وهؤلاء على استعداد، في الأعم الأغلب، للقيام بدورهم في حياة الطغاة!. لكن إذا ماتوا، أو فقدوا سلطانهم، انهالوا عليهم بالمعاول بالقوة نفسها التي كانوا يمدحونهم بها، وربما أشد قوة[13]. ويسوق البعض أمثلة هيرودت وأفلاطون، وأرسطو[14] من تاريخ «طغاة الإغريق». فماذا كان موقف أفلاطون على وجه التحديد؟. لبى فيلسوفنا دعوة الطاغية، وهناك تعرف على «ديون Dion» صهر الطاغية، وشقيق إحدى زوجتيه، وكان يبلغ من العمر زهاء اثنين وعشرين عاما، بينما كان أفلاطون في حوالي الأربعين من عمره، ومع ذلك نشأت بينهما صداقة متينة هي صداقة الأستاذ المربي مع تلميذ سحرته كلمات الفيلسوف.. ويصف أفلاطون هذه العلاقة في الرسالة السابعة كما يلي:

«عندما التقيت بديون في ذلك الحين، وكان لا يزال شابا صغيرا، عملت دون قصد مني على انهيار الطغيان، وذلك عندما أفضيت إليه بآرائي عن أفضل الأمور البشرية، وحثثته على اتباعها بصورة عملية، فقد تحمس ديون الذي كان بطبعه سريع الفهم، وقرر أن يعيش بقية حياته بطريقة مختلفة»[15]. وهكذا يصور أفلاطون كيف أثر في ديون الشاب منذ أول لقاء، وكيف استطاع أن يقنعه بقبول مبادئ جديدة جعلت الشاب يغير من طريقة حياته السابقة في صقلية (وهي التي انغمس فيها في الملذات والمؤامرات.. الخ) وقرر أن يؤثر الخير على اللذة والترف! وكان من نتيجة هذا التحول أن حقدت عليه حاشية ديونسيوس، كما غضب الطاغية على الفيلسوف، فعزم ديون وأصحابه على مساعدة أفلاطون على الرحيل! وهكذا حملته سفينة كانت تقل أيضا سفير إسبرطة الذي أسر إليه الطاغية: إما أن يقتل أفلاطون في الطريق، أو يبيعه! فآثر الثانية وباعه فعلا في أيجينا «واشتراه اينقورس القوريناني بثلاثمائة درهم وأعاده إلى أثينا.. !».

ب-اللقاء الثاني: الطاغية الابن

استقر أفلاطون في أثينا بعض الوقت، وكان ذلك عام 387، وأسس أقدم جامعة في العالم «الأكاديمية».. إلى أن دعي مرة أخرى إلى الذهاب إلى صقلية عام 367 ق. م. فبعد عشرين سنة مات ديونسيوس الأول عام 367 ق. م بعد أن أفرط في الشراب وأصيب بالحمى! [16]. وخلفه في الحكم ابنه «ديونسيوس الثاني» الذي كان الأب قد فرض عليه الجهل، والحياة في الظلام، فكان إنسانا ضعيفا، عاجزا عن الاستقلال بنفسه، سهل الانقياد، فتصور ديون أن الفرصة سانحة ليصنع منه الحاكم الفيلسوف الذي كان يحلم به تحت تأثير أفلاطون. ويبدو أنه نجح في إقناع ابن شقيقته بأفكار أفلاطون السياسية، وسرعان ما تحمس لها الملك الشاب ورحب بدعوة أفلاطون الذي استجاب لتوسلات صديقه، بعد تردد، وحضر إلى صقلية عام 368 لتحقيق حلمه وترويض الطاغية الجديد، الذي لم يكن يحسن به الظن كثيرا[17]. ولنستمع إلى قصة رحلته الثانية يرويها الفيلسوف بنفسه: «ظل الأمر على هذا النحو حتى وفاة ديونسيوس الأب، فداخله (أي ديون) الاعتقاد بان الآراء

التي اكتسبها عن الفلسفة قد لا تقتصر عليه وحده، كما تأكد أنها قد انتقلت بالفعل إلى الآخرين، فكان رأيه أن ديونسيوس الشاب يمكن أن يصبح واحدا منهم..»[18]. ومن هنا فقد أخذ ديون يلح على أفلاطون في ضرورة الحضور إلى سيراقوصه بأي ثمن !.. «ولقد عقد أكبر الآمال على نجاحه في التأثير في ديونسيوس.. وهكذا تمكن من إقناع ديونسيوس أن يرسل في طلبي، كما توسل إلي في رسائله أن أبادر إلى الحضور بغير إبطاء، وذلك قبل أن يقع ديونسيوس تحت تأثير بعض العناصر التي تنفر من الحياة الفاضلة، وتغريه بالتحول عن هذا المثل الأعلى إلى حياة أخرى فاسدة»[19]. ومع ذلك فقد تردد أفلاطون طويلا في العودة إلى هذه الجزيرة، والعيش في بلاط الطاغية مرة أخرى، «فقد كنت أشعر، من ناحية بالتخوف من الشباب، وعواقب الأمور التي يتصدى لها، وكنت أعرف من ناحية أخرى أن ديون خير بطبيعته..»[20]. ومع ذلك فقد كانت هناك أسباب تجعل من المحتم على الفيلسوف أن يقوم بالمخاطرة.. «فقد كنت بحاجة إلى إقناع إنسان واحد بآرائي لكي أحقق الخير الذي قصدت إليه..». وكان هناك واقعان آخران حملاه على الإقدام على مغامرة جديدة: «كان الدافع الأساسي هو خوفي من الشعور المخجل من نفسي.. إذ خشيت أن أبدو في عيني مجرد رجل نظري عاجز عن إنجاز فعل واحد..»! ثم «أن أقع في شبه الخيانة لوفاء «ديون»، وكرم ضيافته، وذلك في وقت كان يتعرض فيه لخطر لا يقل عن الخطر الذي يمكن أن أتعرض له..»[21]. هكذا تكون أخلاق الفيلسوف، لكن الطغاة لا خلاق لهم!. ويستطرد أفلاطون: «.. هكذا غادرت وطني بعد أن شجعتني هذه الأفكار على الإقدام على المخاطرة،.. فتركت عملي في التعليم في الأكاديمية، الذي كان أحب شيء إلى نفسي، وقبلت أن أحيا في بلد يسوده الطغيان الذي لم يكن يبدو أنه يتفق مع آرائي أو يوافق طبعي..»[22]. واستقبل الفيلسوف بالحفاوة والتقدير، ولم تمض ثلاثة أشهر على وجوده حتى بدأت المؤامرات والدسائس من جديد في بلاط الطاغية، وتتلخص كلها في محاولة الدس على ديون عند الطاغية، حتى نجحت الحاشية أخيرا في الإيقاع بين ديون وخاله، وفوجئ أفلاطون بالطاغية ينفي تلميذه

وصديقه وخاله (والخال والد كما يقولون!) من الجزيرة على «أبشع صورة» وبطريقة «مخجلة»[23]، فيأمر بوضعه على ظهر سفينة صغيرة وذلك بتهمة التآمر والطمع في الحكم، ويبقى الفيلسوف وحيدا فترة قصيرة يحاول فيها التأثير في الملك الشاب لكن الشر الذي استشرى في نفسه، وفي البلاد، كان أقوى منه. عندئذ يئس الفيلسوف من إصلاح الطاغية، وتأكد من فشل مهمته، فاقتنع بضرورة الرحيل، وإن كان الطاغية« .. ألح علي أن أبقى لأن سمعته مرهونة، فيما زعم، ببقائي..»[24]، ولهذا «فقد تظاهر بالإلحاح علي في الرجاء، وان كنا نعلم أن توسلات الطغاة تقترن دائما بالتهديد..»[25]. ولما كان أفلاطون يخشى أن يدبر له الطاغية أمرا كما فعل أبوه من قبل، فقد وعده بالعودة إلى سيراقوصه حالما تتغير الظروف السياسية.. ووافق الطاغية!.. وبعد أن وصلنا في النهاية إلى اتفاق يقضي بأن يقوم باستدعائنا-ديون وأنا-مرة أخرى بعد أن تنتهي الحرب الدائرة آنذاك في صقلية بعقد معاهدة سلام، ويتم له تثبيت حكمه وتدعيمه.. وعلى أساس هذه الشروط وعدته بالرجوع..»[26]. وهكذا تمكن أفلاطون، من مغادرة الجزيرة والعودة سالما إلى أثينا.

جـ-اللقاء الثالث:

ولما استتب السلام أرسل ديونسيوس مرة أخرى إلى أفلاطون يدعوه لزيارته، ولكنه طلب من ديون أن يؤجل حضوره سنة أخرى« .. بينما أخذ يلح علي في زيارته إلحاحا شديدا، كذلك حثني ديون على السفر، إذ أفادت التقارير العديدة الواردة من صقلية بأن ديونسيوس قد تملكته من جديد حماسة غير عادية للفلسفة، ولهذا السبب توسل إلي ديون أن أقبل الدعوة. وكنت من ناحيتي أعلم أن الفلسفة كثيرا ما تحدث هذا التأثير في الشباب..»[27]. ومع ذلك فقد رفض أفلاطون تلبية الدعوة متعللا« .. بأنني قد أصبحت شيخا متقدما في السن، وأن ما يجري الآن يتعارض كل التعارض مع ما اتفقنا عليه..»[28]. لكن الطاغية لم ييأس وعاد يلح على الفيلسوف من جديد، مما يؤكد لنا أهمية وجود رجال الفكر عند الطغاة، يزدانون بهم، ويتباهون بوجودهم على أرضهم!. «أرسل إلي مركبا بحريا بثلاثة صفوف من

المجاديف، لكي ييسر علي مشقة السفر بقدر الإمكان..»[29]. كما أرسل الطاغية بعضا من تلاميذ أفلاطون وأصدقائه.« .. وأخبرنا هؤلاء جميعا بالخبر نفسه، وهو أن ديونسيوس قد حقق تقدما ملحوظا في الفلسفة»[30]. كذلك أرسل إلي خطابا مطولا، إذ كان يعلم مدى حبي لديون، كما كان يعلم مدى لهفته على سفري وعودتي لسيراقوصه..». وبدأ الطاغية رسالته بهذه الكلمات: « .. ديونسيوس يحب أفلاطون»، أو بعد التحية التقليدية قال «إذا لبيت دعوتي، ورجعت إلى صقلية، فسوف تسوى مسالة ديون على الوجه الذي يرضيك، وأنا متأكد أن مطالبك ستكون معقولة، ولهذا فلن أتردد في الاستجابة لها. أما إذا رفضت فلن يتم أي شأن من شؤونه، وبخاصة شؤونه الشخصية على الصورة التي تحبها..»[31]. كما وصل إلى الفيلسوف خطابات أخرى من الأصدقاء: «وكلها تشيد بتقدم ديونسيوس في الفلسفة، وتشير إلى أنني إن لم أحضر على الفور، فسوف أعرض للخطر الشديد علاقات الصداقة التي أقمتها بنفسي بينهم وبين ديونسيوس، وهي في نظرهم علاقات ذات أهمية سياسية قصوى..»[32]. وهكذا قام أفلاطون، على مضض، برحلته الثالثة لزيارة الطاغية[33].. «كان قلبي مفعما بالقلق والهم، ولم يكن لدي.. أي أمل في النجاح.. وعندما وصلت إلى صقلية جعلت مهمتي الأولى هي التحقق من أن ديونسيوس قد تملكه لهيب الحماسة للفلسفة، وذلك كما أفادت الأخبار الكثيرة التي وردت إلى أثينا، أو أنه كان مجرد زعم لا أساس له من الصحة..»[34].

غير أن هذه الزيارة الأخيرة تحولت إلى كارثة، فلم يف ديونسيوس بشيء من وعوده، ولم يدخل في حوار مع الفيلسوف إلا مرة واحدة. ووجد أفلاطون نفسه سجينا كالطائر الحبيس في قفصه، وتأزم الموقف حتى تعرضت حياته للخطر، وحاصره التهديد بالقتل في كل لحظة، فأرسل إلى بعض أصدقائه يبلغهم بالخطر الذي يعيش فيه: «وما هو إلا أن وجدوا ذريعة لإرسال بعثة دبلوماسية من مدينتهم ومعها مركب بثلاثين مجدافا.. وتشفعوا لي عند ديونسيوس، وأبلغوه برغبتي في الرحيل، ورجوه ألا يقف عقبة في طريقي.. فوافق على أن أغادر البلاد مع المال اللازم للسفر..»[35].

د-خاتمة المطاف:

كانت هذه خاتمة ثلاث رحلات حاول فيها الفيلسوف أن يحقق أحلامه الفلسفية، وأن يبعد عن نفسه تهمة المفكر الحالم، أو الصوفي الهارب من دنيا الواقع إلى عالم مثالي «يوتوبي» لا يعلم أحد أين يوجد.. لكنه فشل! فما الذي يمكن أن نستخلصه منها.. ؟:

1- عرف أفلاطون عن كثب كيف يعيش الطغاة، وما ينفقون على أنفسهم وعلى حاشيتهم، وملذاتهم، ومقدار البذخ-بل السفه في الإنفاق-ولا حسيب ولا رقيب!، وهو يستطيع أن يفرض من الضرائب وأن يجمع من المال ما يشاء! حتى أن ديونسيوس الأب جمع ذهب النساء وحليهن بحجة أن هذا أمر الإله! «فلما أسرفت نساء المدينة في زينتهن أعلن أن دمتر قد جاءته في الحلم، وأمرته أن يجمع حلي النساء كلها ويودعها في معبدها. وصدع الملك بأمر الإلهة، وصدعت به كذلك معظم النساء، ثم ما لبث أن اقترض الحلي من دمتر ليمول بها حروبه»[36]. وقد سرق ديونسيوس الأول الرداء الذهبي أيضا الذي كان يغطي تمثال الإله زيوس Zeu زاعما أن الجو في الشتاء يكون باردا على نحو لا يطاق، وفي الصيف حارا على نحو لا يطاق! وفي الحالين فإن الرداء يكون عديم النفع!، كما سرق كذلك الرداء الذي كان يغطي تمثال الإلهة هيرا Hera وباعه للقرطاجيين! [37].

2- اطلع أفلاطون بنفسه على الحراسة المشددة التي يعيش فيها الطاغية وكيف أنه يستطيع أن يعتقل من يشاء في أي وقت! فديونسيوس الثاني «أسكنه في البرج وحال دون سفره» ولم يكن في استطاعته أن يخرج من البرج إلا بإذن صريح من الطاغية!.

3- خبر بنفسه الظلام الدامس الذي يعيش فيه الطاغية، وحيث تنعدم الحرية يكثر الوشاة والمرجفون، وتحاك الدسائس والمؤامرات.. الخ، حتى إن الطاغية نفسه يعيش في شك وريبة من جميع المحيطين به، فيبث عيونه في كل مكان لكي تنقل له حركات الناس وسكناتهم[38].

4- ليس للطاغية قيم، أخلاقية يحافظ عليها، فلا وفاء بوعد، ولا أصدقاء ولا كلمة شرف، فها هو ينفي خاله «ديون» متهما إياه بالتآمر،

ثم يسجن أفلاطون في برج لا يبرحه إلا بإذن صريح منه! وهكذا تبين أن الطغيان تدمير لقيم الإنسان الأخلاقية، وليس السياسية فحسب.

5- لم يتورع ديونسيوس الأب عن محاولة اغتيال أفلاطون، فليس ثمة «مفكر كبير» أمام الطاغية، حتى ولو كان أفلاطون نفسه. وكادت الفلسفة أن تخسر منارة لها في العالم القديم لولا أن القدر ألهم سفير إسبرطة بالحل الثاني فباع الفيلسوف كما يباع الرقيق! كما أعد شخصا آخر من تلاميذه ليشتريه ويعتقه!.

6- شيوع النفاق والتملق سواء من جانب الحاشية للطاغية أو من جانب الطاغية نفسه لمن يريد منهم قضاء حاجة. وفي الحالتين نجد دليلا جديدا على انهيار الأخلاق في عهد الطاغية! فديونسيوس يحاول بالهدايا وأسباب التكريم المختلفة «أن يقنعني بالشهادة أمام الرأي العام بأنه كان على حق عندما نفى ديون» (333 د-ص 143).

7- وأخيرا فإننا نستطيع أن نقول مع أفلاطون إن أسوأ ما يوجد على الأرض هو الطاغية سواء أكان فردا أم جماعة من الغوغاء [39]. وفي استطاعتنا أن نعرف الطاغية، كما فعل أفلاطون، فنقول إنه مثل كل شر «سلب»، فالحاكم الطاغية «سلب للحاكم الخير»، كما أن الدائرة هي سلب للدائرة الصحيحة، والسفسطائي هو سلب للفيلسوف الحق، كما أن المرض هو سلب للصحة»[40].

أما إلحاح الطاغية وحرصه على زيارة أفلاطون ثم تمسكه ببقائه في الجزيرة وعدم السماح له بالرحيل[41]، فينطبق عليه تماما موقف المتنبي من كافور الإخشيدي الذي منعه هو الآخر من الرحيل ليفاخر بمقامه عنده وهو ما كان يعنيه المتنبي بقوله:

جوعان، يأكل من زادي ويمسكني

لكي يقال عظيم القدر مقصود!

ثانيا: تصنيف الدساتير

قصة أفلاطون مع الطاغية التي عرضناها فيما سبق، تكشف عن أمرين مهمين:

الأول: اهتمام أفلاطون الشديد بالسياسة، والتطبيقات السياسية، وإصراره على أن يمحو من نفسه فكرة أنه «مجرد رجل نظري عاجز عن إنجاز فعل واحد» على حد تعبيره. أما الأمر الثاني فهو الخبرة العملية لأفلاطون بالنظام السياسي عموما، وبأسوأ أنواع النظم وأكثرها فسادا بوجه خاص، فهو يأكل، ويشرب، ويعيش مع الطاغية، ويراه وهويفكر، وهويتآمر، وهويغدق في سفه حيث لا يجب الإسراف، ويقتر في جوانب أخرى، ويبث العيون من حوله.. الخ. باختصار يراه رأي العين أكثر من أي فيلسوف آخر.

والواقع أن أفلاطون كان يتوق للاشتغال بالسياسة كما يخبرنا في بداية الرسالة السابعة، وقد فرضت عليه الأحداث التي ألمت ببلاده الاشتغال بها، فهو يشهد في سن الثالثة والعشرين استسلام أثينا عام 404 ق. م لعدوتها اللدود إسبرطة بعد حرب طاحنة، كما بهرته التنظيمات العسكرية لإسبرطة، وازداد إعجابه بها بعد انتصارها على أثينا في حرب البلبونيز [42]. كما أنه عاصر حكم الطغاة الثلاثين الذي أقامته إسبرطة في أثينا بعد انتصارها، وكان كريتياس-ابن عم أمه-واحدا منهم! كما شهد أفلاطون سقوط هذا الحكم نفسه بعد عام واحد من قيامه (سبتمبر 453 ق. م) ليحل محله نظام الحكم الديمقراطي الذي حكم بموت أستاذه سقراط، وهكذا عاش أفلاطون وسط أخطر القلاقل السياسية في بلاده، كما أنه خبر بنفسه كثرة من النظم السياسية التي عاصرها ورفضها جميعا. يقول: «لقد أنعمت النظر في معترك الحياة السياسية.. وانتهى بي المطاف أن أتبين بوضوح، أن جميع أنظمة الحكم الموجودة الآن، وبلا استثناء أنظمة فاسدة، فدساتيرها لا يمكن إصلاحها جميعا إلا بمعجزة.. ولقد استفحل فساد التشريع، والأخلاق العامة، بصورة مخيفة، بحيث أصابني الدوار في النهاية أمام هذا الاضطراب الشامل، وأنا الذي كنت في النهاية مفعم النفس بالحماسة للحياة السياسية» [43].

ولقد كان من الطبيعي أن يقوم أفلاطون بعد هذه التجارب كلها، لاسيما محاكمة سقراط وإعدامه، ثم فشله هو مع طاغية سيراقوصه، بطرح ما كان يطمح إليه من «عمل سياسي»، ليتأمل بثاقب فكره هذه

النظم التي جعلها في دورة، كل نظام يؤدي إلى الآخر، وينتهي بأسوأ النظم جميعا وأشدها فسادا ألا وهو الطغيان، فكيف صنف فيلسوفنا هذه النظم..؟

يرى أفلاطون أن النظم السياسية كلها يمكن أن تنحصر في خمسه أشكال أساسية هي على النحو التالي:

1- النظام الأرستقراطي[44] Aristocracy

هو أفضل أنواع الحكم عند أفلاطون، وهو حكم القلة الفاضلة، ويتجه نحو الخير مباشرة، ومن ثم فهو نظام الحكم العادل.

2- الحكم التيمقراطي[45] Tymocracy

وهو الحكم الذي يسوده طابع الطموح من محبي الشرف، أو الطامحين إلى المجد، الذين تكون وجهتهم، السمو، والتفوق، والغلبة.

3- الحكم الأوليجاركي[46] Oligarchy

وهي حكومة القلة الغنية، حيث يكون للثروة مكانة رفيعة.

4- الديمقراطية[47] Democracy

التي هي حكم الشعب حيث تقدر الحرية تقديرا عاليا.

5- حكومة الطغيان Tyranny

وهي حكومة الفرد الظالم، أو الحاكم الجائر، حيث يسود الظلم الكامل بغير خجل أو حياء.

وهذا الترتيب التنازلي للحكومات، يقابل الترتيب التنازلي للعصور التي عاشها الإنسان، كما يرويها الشاعر «هزيود Hesiod» في كتابه الأعمال والأيام[48]، والتي تسير على النحو التالي: (أ) العصر الذهبي وهو أزهى العصور، ويقابل الحكم الأرستقراطي أعلى أنواع الحكم عند أفلاطون. (ب) ويليه العصر الفضي وهو يقابل الحكم التيمقراطي. (ج) ثم العصر البرونزي أو النحاسي، ويقابل حكم الأوليجاركية. (د) عصر الأبطال الذي يماثل الحكم الديمقراطي. العصر الحديدي الذي انحطت فيه نفوس الناس وهو يشبه حكم الطغيان[49].

ويذهب أفلاطون في محاورة «الجمهورية» إلى أنه يوجد من أنواع النفوس، بقدر ما يوجد من أنواع متميزة من الحكومات.. أو قل إن للحكومات أنواعا خمسة، وللنفوس بدورها أنواعا خمسة..[50] إذ يعتقد سقراط أن هناك خمسة أنواع من الحكم، يماثلها خمس شخصيات

من البشر، فالرجل الطموح إلى المجد يقابل الحكم التيمقراطي، والتمييز الذي ظل سائدا في علم السياسة بين الشخصية السلطوية والشخصية الديمقراطية يقابل المجتمعات المتسلطة والمجتمعات الديمقراطية. كذلك يقابل سقراط بين النفس الملكية أو الأرستقراطية أو التيمقراطية أو نفسية الطاغية.. الخ، وبين أنظمة الحكم المماثلة[51]«ولهذا يجدر بمن يريد دراسة شخصيات الرجال أن يدرس الدول التي ينتمون إليها، لأن جميع نظم الإنسان لا تعدو أن تكون تعبيرات عن نشاطه العقلي، فنظمه هي آراؤه، والقانون هو جزء من تفكيره، والعدالة هي عادة من عاداته العقلية» [52].

اهتم أفلاطون بدراسة هذه النظم التي سادت عصره ووجدها تنهار الواحدة بعد الأخرى، فحاول أن يضع نظاما لتعاقبها، كيف ينتقل الواحد منها إلى الآخر، والنوع الأول هو وحده نوع الحكم الصالح الخير حيث تحكم النخبة الفاضلة، ويتربع الحاكم الفيلسوف الذي وقف على الفضيلة، والعدالة، والمساواة.. الخ، كاملة في عالم المثل. أما بقية الأنواع الأربعة فهي فاسدة، ويهمنا هنا أن نتوقف قليلا عند شكل الحكم الديمقراطي الذي سيظهر منه الطغيان، لكن قبل ذلك لابد أن نسأل كيف تنشأ الديمقراطية؟ ! وكيف تنهار؟ !.

أ-النظام الاوليجاركي:

تنشأ الديمقراطية من النظام الأوليجاركي، فهو أول نظام تظهر فيه الرغبة عارمة في الثراء، واقتناء المال بغير حد، ذلك لأن النظام الأوليجاركي هو نظام من الحكم يقوم على الثروة، ويحكم فيه الأغنياء دون أن يشاركهم الفقراء في السلطة. وهم في سعيهم إلى المزيد من الثروة يقل تقديرهم للفضيلة بقدر ما يزداد تقديرهم للمال، لأن الثروة والفضيلة لا يجتمعان،« .. إذ بينهما ذلك الفارق الذي يجعل كفة إحداهما تنخفض كلما ارتفعت الأخرى إذا وضعتا على كفتي ميزان. فإذا كرمت الثروة والأثرياء في دولة ما، قل تكريم الفضيلة والفضلاء فيها حتما»[53]. وهكذا تسري بين المواطنين نغمة احترام المال، فيتملقون الرجل الثري ويعجبون به، ويصعدون به إلى منصة الحكم، بينما نراهم يحتقرون الفقير، وهكذا يصبح المجتمع جشعا إلى المال والربح بل إن الأمر ليصل إلى حد أن تقوم الدولة بوضع قانون يحدد شروط

الامتياز في الأوليجاركية بحد معين من الثروة يزداد كلما كانت الأوليجاركية قوية، وينخفض كلما كانت ضعيفة. وهكذا يحرم من أدوار المهام العامة كل من لا تسمح لهم ثروتهم ببلوغ هذا الحد المعلوم»[54]. ويعتقد أفلاطون أن اختيار الحكام على أساس ثرائهم مبدأ معيب في ذاته، وإلا فلك أن تتخيل ماذا يحدث لو أننا طبقناه مثلا في قيادة السفينة؟! فقلنا إن ربان السفينة لابد أن يختار على أساس ما لديه من ثراء، ويستبعد الفقراء على الرغم مما قد يكون لديهم من تفوق في هذا المضمار؟ لا شك أن الرحلة ستنتهي عندئذ إلى كارثة. تلك نقيصة بارزة في الحكم الأوليجاركي، لكنها ليست الوحيدة، فهناك نقيصة أخرى لا تقل عنها أهمية، وهي أن الدولة تفقد وحدتها، وتغدو دولتين لا دولة واحدة: دولة الأغنياء ثم دولة الفقراء.

وهما دولتان تعيشان على الأرض نفسها، وتتآمر كل منهما على الأخرى بلا انقطاع[55].

نقيصة ثالثة هي أن هذه الدولة ستكون عاجزة عن شن أية حرب، ذلك لأنها مضطرة إلى تسليح الشعب، لكنها عندئذ ستخشاه أكثر مما تخشى الأعداء، فجمهور الشعب فقير، والسلاح معه خطير!، لكنها من ناحية أخرى إذا لم تسلحه فسوف يجد أفراد هذا النظام أنهم قلة (أوليجاركيون) في المعركة، فضلا عن أن تقتيرهم يحول بينهم وبين الإنفاق على الحرب.

ولما كانت الغالبية العظمى من أفراد الشعب في هذا النظام فقراء، فسوف يوجد فيها متسولون، وإلى جوارهم لصوص، ونشالون، وسارقو معابد وأشرار من كل نوع، ولا بد أن نعزو وجود هؤلاء الأشرار إلى الجهل وسوء التربية، وإلى نوع الحكومة الفاسدة.

والحاكم في الدولة الأوليجاركية هو نفسه رجلان في رجل واحد، كما أن دولته دولتان في دولة واحدة، وصفة البخل الغالبة عليه هي خليط من التزمت والطمع، ولا مناص من حدوث صدام بين الاثنين رغم ما بينهما من اتحاد مؤقت[56].

ب-الانتقال إلى الديمقراطية:

إن الثروة التي تهالك عليها النظام الأوليجاركي هي التي تتسبب في هدمه وتدميره، وذلك لأن أبناء الموسرين، والأغنياء، والنبلاء، يألفون الإسراف

والإنفاق على الملذات. ويصعب جدا في أية دولة تمجد الثروة أن يتسم شبابها بالاعتدال وضبط النفس. وهكذا يدفع الحكام بغفلتهم، وبتركهم الحبل على الغارب للإسراف، رجالا صالحين إلى الفقر والعوز، ويظل الحقد يملأ نفوسهم فيتآمرون على أولئك الذين اقتنوا ثرواتهم، وعلى بقية المواطنين، وتهفو نفوسهم إلى الثروة. فالمجتمع الذي انقسم إلى دولتين: أغنياء، وفقراء تأخذ فيه رقعة الفقراء في الاتساع، نتيجة لإسراف الأغنياء، ويزدادون حقدا على كل من يملك ثروة، في الوقت الذي يضعف فيه من تبقى من الأغنياء الذين أسلمهم الترف إلى الرخاوة، وأوهن البذخ من عزائمهم ! ويصف أفلاطون انقسام المجتمع في الدولة الأوليجاركية وصفا رائعا فيقول: «إذا حدث في مثل هذه الظروف أن تقابل الحكام والمحكومون في صعيد واحد في معركة برية، مثلا، فإن الفرصة تتاح لهم عندئذ أن يرقب بعضهم البعض وهم في لحظة الخطر. وعندئذ لن يستطيع الأغنياء أن يحتقروا الفقراء، بل إن الذي يحدث في أغلب الأحيان حين يقف فقير هزيل لفحته الشمس المحرقة في ساحة الوغى إلى جانب غني ترعرع في الظلال الوارفة، وتراكم على جسده الشحم الزائد، فلهثت أنفاسه، وبدت عليه مظاهر العجز، فلابد أنه قائل لنفسه إن هؤلاء الناس لم يصبحوا أثرياء إلا لأن الفقراء جبناء، فإذا اجتمع الفقراء معا في خفية عن أعين الباقين، فسوف يقولون لأنفسهم دون شك، إن هؤلاء الناس لا يصلحون لشيء. بل إنهم جميعا تحت رحمتنا!»[57].

تظهر الديمقراطية عندما ينتصر الفقراء على أعدائهم، فيقتلون بعضهم وينفون البعض الآخر، ويقتسمون أمور الحكومة والرئاسة بالتساوي، بل إن الحكام في هذا النوع من الدول غالبا ما يختارون بالقرعة.

ويصبح كل فرد في مثل هذه الدولة حرا، بل إن الحرية تسود الجميع، وحينما تسود الحرية يكون في وسع كل شخص أن ينظم طريقته في الحياة كيفما يشاء. ولما كانت هذه الدولة تشتمل، بفضل ما فيها من حرية، على جميع أنواع الدساتير، فإن المرء يمكن أن يتوجه إليها ليختار منها النظام الذي يروقه، فهي سوق للدساتير يتسنى للمرء فيه أن ينتقي

الأنموذج الذي يفضله! [58].

وهكذا يصف أفلاطون الدولة الديمقراطية: «بالتهاون والتساهل المفرط الذي يؤدي إلى حالة «رائعة» من الفوضى!، ومظاهر التنوع تقوم على المساواة بين الناس «المتساوين وغير المتساوين معا»، حتى يغدو العبد مساويا للمواطن، والمواطن مساويا للعبد، والأجنبي الدخيل مساويا لهما معا!

بل إنك لتجد الأستاذ في مثل هذه الدولة يخشى التلاميذ ويتملقهم! ويسخر التلاميذ من أستاذهم، ومن المشرفين عليهم، وعلى الإجمال فإن الصغار يقفون على قدم المساواة مع الكبار، وينازعونهم الأقوال والأفعال، أما الكبار، رغبة منهم في إرضاء الصغار، فيشاركونهم لهوهم، ومرحهم، ويقلدونهم حتى لا يظهروا بمظهر التسلط والاستبداد!.

وينبهنا إرنست باركر E.Barker إلى أن ما يصفه أفلاطون تحت اسم الديمقراطية هو ما يصح أن نلقبه نحن باسم «الفوضوية Anarchism»- فوضوية الشاعر شللي التي يكون الإنسان فيها [59]:

«حرا لا يقيده قيد، ولا يخضع لسيد،

بل يكون إنسانا يتمتع بالمساواة ولا ينتمي

إلى طبقة، أو قبيلة، أو أمة،

متحررا من الخوف والعبادة، والمركز الاجتماعي،

ويكون صاحب العرش على نفسه..»

فهذا الذي يصفه أفلاطون لا ينطبق على ما كانت تعنيه الديمقراطية المباشرة في اليونان قديما أو ما تعنيه الديمقراطية النيابية اليوم، وبما أن أفلاطون يسوي بين الديمقراطية والفوضى فإنه على هذا الاعتبار يدين مبدأيهما الأساسيين وهما، الحرية والمساواة، ولا يرى أنهما مبادئ على الإطلاق [60].

جـ-الانتقال إلى الطغيان:

حتى الديمقراطية تدمر نفسها بنفسها عندما تصل إلى حدها الأقصى فتنقلب إلى فوضى، وبدلا من أن يحكم الشعب نفسه بنفسه[61]، نرى حكم الجماهير أو الغوغاء الذي هو بحر هائج يتعذر على سفينة الدولة السير فيه، لأن كل ريح من خطابة أو شعوذة من جانب الخطباء تحرك المياه وتعطل طريق السير. وتكون النتيجة أن يقفز الطاغية إلى كرسي الحكم

لكي ينقذ البلاد من الفوضى.

وهكذا تنشأ الحكومة الاستبدادية، فيما يرى أفلاطون، بطريقة طبيعية من الحكومة الديمقراطية المسرفة في حريتها لحد الفوضى، أي أن التطرف في الحرية يولد أفظع أنواع الطغيان، ويظهر وسط هذه الفوضى من يؤيده الناس قائدا عليهم ونصيرا لهم، ويضفي عليه الشعب قوة متزايدة، وسلطانا هائلا، وفي كل مرة يظهر فيها طاغية، يكون الأصل الذي يظهر منه هو هذا النصير، فكيف يبدأ نصير الشعب في التحول إلى طاغية؟!

ثالثا: الطاغية... الذئب!

يبدو أن أفلاطون كان على حق عندما ذهب إلى أن ظهور الطاغية مرهون بوجود ضرب من الفوضى أو التسيب في الدولة، بحيث يكون هو «المنقذ» الذي يعيد النظام، والأمن، والاستقرار إلى البلاد حتى يشعر كل مواطن أنه آمن على نفسه، وأهله، وماله... الخ. يقول أندروز، في كتابه عن «طغاة الإغريق» إنهم كانوا يظهرون في فترات الأزمات[62]: «بحيث يكون المبرر العام الشائع الذي يسوغون به الطغيان-وهو نفسه تبرير الدكتاتورية الآن-هو قدرة الطاغية أو الدكتاتورية على النهوض بحكومة فعالة، بعد أن أصبح جهاز الدولة عاجزا عن مواجهة الأزمات التي تظهر بسبب ضغوط خارجية أو توترات داخلية[63]. ومن ثم كان الأمل ينعقد على ظهور حاكم قوي، يعيد النظام والاستقرار إلى المدينة اليونانية، هو: الطاغية[64]، وإن كان أندروز نفسه يستطرد ليقول: «عندما كانت الحاجة تدعو إلى وجود طاغية، فإنه عندما يحكم كان يذهب في حكمه أبعد من الأزمة التي جاء ليعالجها، فالضرورة العامة شيء يتحد مع الطموح الشخصي، ولا يمكن الفصل بينهما بوضوح، فضلا عن أنه ليس من السهل على الحاكم المطلق أن يتقاعد !»[65].

وفضلا عن ذلك فإن الصورة التي رسمها أفلاطون للطاغية مأخوذة من سيرة ديونسيوس الأول في سيراقوصه، حيث جاء هذا الطاغية في أعقاب الديمقراطية أو بعبارة أدق نتيجة للاضطرابات التي حدثت في الجزيرة، وأدت إلى ما يشبه الفوضى، ومن هنا نجد أفلاطون في إحدى فقرات محاورة «الجمهورية» يشير إشارة واضحة إلى تجربته

الخاصة في سيراقوصه عام 387 ق. م. ويلاحظ «أرنست باركر» أنه يكاد يخرج من نطاق المحاورة ويتحدث بلسانه الشخصي، ويرجو سامعيه أن يفهموا أن حكمه على الطاغية هو حكم رجل «في مقدرته الحكم»، عاش مع الطاغية في مكان واحد، ولمس حياته اليومية، وعرف كل شيء عن علاقاته العائلية[66].

يتولى الطاغية الحكم، في الأصل، لكي ينقذ البلاد من حالة الفوضى التي تتردى فيها، ويبدأ في الأيام الأولى من حكمه في التقرب من الناس: «في مبدأ الأمر لا يلقى كل من يصادفه إلا بالابتسام والتحية، ويستنكر كل طغيان، ويجزل الوعود الخاصة والعامة، ويعفي من الديون، ويوزع الأرض على الشعب وعلى مؤيديه، ويتصنع الطيبة والود مع الجميع»[67]. وفي الوقت ذاته يبدأ في تكوين حرس قوي حوله بحجة المحافظة على مطالب الشعب، ومراعاة لمصلحة الشعب ذاته»[68].

وبعد تكوين الحرس الجيد الذي يلتف حوله لحمايته، يبدأ في تأمين وجوده في الداخل والخارج، فبالنسبة لأعداء البلاد في الخارج فإنه يتفاوض مع بعضهم، ويقاتل البعض الآخر حتى يتخلص منهم بشتى الطرق. ثم يتجه إلى الداخل فيتخلص من المناوئين له: «وعندما يأمن هذا الجانب فانه لا يكف أولا عن إشعال الحرب تلو الأخرى حتى يشعر الشعب بحاجته إلى قائد. وكذلك حتى يضطر المواطنون الذين أفقرتهم الضرائب إلى الانشغال بكسب رزقهم اليومي بدلا من أن يتآمروا عليه!»[69].

وعندما يجد «زعيم الشعب» نفسه سيدا مطاعا، فانه لا يجد غضاضة في سفك دماء أهله، فهو يسوقهم إلى المحاكمة بتهم باطلة، وهي طريقة مألوفة لدى هذه الفئة من الناس، إنه يحتقر القوانين المكتوبة وغير المكتوبة، ولما لم يكن شيء يقف في وجه الطاغية المستبد فانه يصبح عبد الجنون أو ينقلب حكمه إلى كارثة[70]. فهو يقتل المواطنين ظلما وعدوانا، ويذوق بلسان وفم دنسين دماء أهله ويشردهم.. عندئذ يصبح هذا الرجل طاغية ويتحول إلى ذئب..»[71] ويعتمد أفلاطون في «تحول الطاغية إلى ذئب» على أسطورة يونانية تقول إن المرء إذا ما ذاق قطعة من لحم الإنسان، ممتزجة بلحم قرابين مقدسة أخرى، فانه يتحول حتما إلى ذئب![72]. وبالمثل فان الحاكم الجبار الذي أمسك بدفة الحكم باسم «نصير الشعب»، يبدأ في سفك دماء

المواطنين حتى لا يتآمروا عليه، فكأنه بذلك يأكل لحم أخيه، وهكذا يتحول إلى ذئب مفترس!، «فإذا شك أن لبعض الناس من حرية الفكر ما يجعلهم يأبون الخضوع لسيطرته، فانه يجد في الحرب ذريعة للقضاء عليهم، بأن يضعهم تحت رحمة الأعداء، لهذا السبب كان الطاغية دائما مضطرا إلى إشعال نيران الحرب!»[73]. غير أن هذا المسلك لن يكسبه إلا كراهية متزايدة من مواطنيه![74].

بيد أن ظلم الطاغية لا يعرف تفرقة بين المواطنين، وليس للطاغية «صديق»، فهو لا يمانع في الغدر بالأصدقاء أو المعاونين إذا ما اشتبه فيهم:

«فهو إذا وجد من بين أولئك الذين أعانوه على تولي الحكم، والذين أصبحوا من ذوي السلطان والنفوذ فئة من الشجعان الذين يعبرون عن آرائهم بصراحة أمامه وفيما بينهم وينتقدون ما يقوم به من تصرفات... فإن الطاغية لابد أن يقضي على كل هؤلاء إن شاء أن يظل صاحب سلطان بحيث لايترك في النهاية شخصا ذا قيمة سواء بين أصدقائه أو أعدائه»[75].

وإذن فلابد له من «إبصار حاد»[76]، لكي يرى كل من تتوافر لديه الشجاعة أو عزة النفس أو الذكاء أو الثروة. وهكذا شاء طالعه أن يظل، طوعا أو كرها، في حرب دائمة مع الجميع، وأن ينصب لهم الشراك، حتى يطهر الدولة منهم! ويالها من طريقة في التطهير! إنها عكس طريقة الأطباء، فهؤلاء يخلصون الجسم مما هو ضار فيه ويتركون ما هو نافع، أما هو فيفعل العكس! [77]؟ ذلك أنه لا يستأصل إلا المفيد والنافع، لأنه لا يقضي إلا على الشرفاء، والمفكرين، والشجعان، والمخلصين، الذين يرفضون نفاقه[78].

لكن تصرفات الطاغية، على هذا النحو، تثير في نفوس مواطنيه المزيد من الكراهية، فيزداد بدوره حاجة إلى حرس أكبر عددا وأشد إخلاصا[79]: «وهم سيتقاطرون عليه من تلقاء أنفسهم بأعداد كبيرة، إذا ما دفع لهم أجورا كافية..»[80]. ولكن المعجبين به لن يتجاوزوا أولئك الرفاق المنتفعين الذين يجتمعون به، ويدافعون عنه، لأنهم يعلمون أن سقوطه يعني سقوطهم أيضا «.. أما المواطنون الشرفاء، فإنهم يمقتونه، وينفرون منه..»[81].

لكن الرفاق المنتفعين، أو بطانة الطاغية، ليست مجموعة من الأصدقاء، أو «رفاق السلاح»! بل قد يكون منهم الكتاب والشعراء الذين يدفع لهم الطاغية بسخاء، لأنه يعلم أن شهرته لن تكون إلا عن طريقهم. ولهذا فسوف نجد من الشعراء من يمتدح الطاغية، ويرى أن الطغاة يكتبون الحكمة بفضل صحبتهم للحكماء.. «ويقولون أيضا إن الطغيان يقرب بين الناس وبين الآلهة، وسنرى الشعراء يطوفون البلاد واحدة تلو الأخرى فيجمعون الجماهير، ويستأجرون أصحاب الأصوات الجميلة المقنعة لكي يغروا الجماهير على الأخذ بدستور استبدادي!»[82].

ويغدق الطغاة الكثير من الأقوال على الشعراء، والكتاب، والأنصار، والأعوان، كذلك يعدون «المكافآت والجوائز»والمهرجانات.. الخ. ولا شك أنه لو كان في الدولة كنوز مقدسة، فسوف ينهبها كما ينهب أموال الضحايا من المواطنين. ومن الواضح أنه يعيش هو ورفاقه، وحاشيته، وبطانته، وعشيقاته، من ثروة أبيه-أي الشعب. وهكذا نجد أن الشعب الذي أنجب الطاغية يجد نفسه مضطرا لإطعامه هو وحاشيته![83].

غير أن أفلاطون يتنبأ بأن الشعب سوف يدرك مدى الكارثة التي جلبها على نفسه يوم ساند الطاغية وارتضى حكمه: يقول «إن الشعب سيدرك بحق، مدى الحماقة التي ارتكبها حين أنجب مثل هذا المخلوق ورعاه، ورباه، حتى أصبح هذا المخلوق أقوى من أن يستطيع الشعب أن يطرده!» [84].

ومعنى ذلك أن الكارثة الكبرى هي أن الطاغية سيمكن لنفسه بحيث يستحيل على الناس أن تتخلص منه، وإذا كان أفلاطون يشبه الشعب بالأب الذي أنجب ابنا عاقا هو الطاغية، فإنه يتساءل: «ما الذي يحدث إذا غضب الشعب، وقال إنه لا يليق بابن زهرة العمر أن يعيش عالة على أبيه، وأن الابن هو الذي ينبغي أن يعول أباه، وأن هذا الأب لم ينجبه ولم يربه ليرى نفسه عبدا لعبيد ابنه حين يشب أو لكي يظل يطعمه هو وعبيده، وتلك الحثالة التي تحيط به، لكي يخلصه عندما يتولى قيادته من الأغنياء؟ ولنفرض أن الشعب قد طلب منه مغادرة الدولة هو وحاشيته، مثلما يطرد الأب من بيته ابنا عاقا، ومعه رفاقه الأشرار، فما الذي يحدث عندئذ؟!. ويجيب أن الشعب سيدرك مدى

الحماقة التي ارتكبها حين أنجب هذا المخلوق!. وينتهي أفلاطون إلى أن الطاغية، لديه من الوقاحة، ما يجعله يجرؤ على الوقوف في وجه أبيه، بل وضربه إن لم يستسلم لأوامره: «فالطاغية قاتل لأخيه، وهو بشر عاق لا يرحم شيخوخة أبويه، وتلك هي حقيقة الطغيان الذي لا يختلف عليه اثنان! وهكذا فان الشعب يستجير، كما يقول المثل، من الرمضاء بالنار! إذ إن خوفه من الوقوع تحت سطوة الأحرار يجعله يقع تحت سطوة العبيد! وهكذا تتحول الحرية المتطرفة الهوجاء إلى أقسى وأمر أنواع العبودية، وأعني بها الخضوع للعبيد..» [85].

رابعا: شخصية الطاغية:

أ-تصنيف الرغبات:

سبق أن ذكرنا أن أشكال الحكم الخمسة تقابلها خمس أنفس عند البشر، أو خمس شخصيات من الرجال، فكيف حدد أفلاطون ملامح شخصية الطاغية ؟!

يصنف أفلاطون في نهاية الكتاب التاسع من الجمهورية رغبات الإنسان إلى نوعين أساسيين: رغبات ضرورية، ورغبات غير ضرورية، وهو تصنيف يقترب مما يقوله علم النفس الحديث عن الحاجات الأولية، والحاجات الثانوية عند الإنسان. أما الأولى فهي تلك الرغبات التي لا نستطيع لها دفعا كما أن إشباعها مفيد لنا من ناحية أخرى، في حين أن الثانية لا يجلب إشباعها أي خير، بل ربما عاد بالضرر علينا.

أما الرغبات الأساسية فهي كالرغبة في الطعام مثلا، وهي ضرورية لأنها تفيد الصحة، وتصون البدن، ومن هنا كان إشباعها مفيدا ولازما للحياة في آن معا. لكن إذا كان الخبز واللحم ضروريين للحياة فإن الإسراف فيهما، أو الرغبة في تجاوزهما إلى أنواع أخرى أكثر تنوعا سوف يعد أمرا غير ضروري[86]. أما النوع الثاني من الرغبات، وهو غير الضروري، فربما كان أوضح نموذج له: الملذات والرغبات التي يظهرها اللاشعور في الأحلام، أعني «عندما يغيب الكرى ذلك الجزء العاقل الرقيق من النفس الذي يتولى التحكم في الجزء الآخر، وينطلق الجزء الحيواني المتوحش في النفس من

عقاله مثقلا بالطعام والشراب، فينفض عن نفسه النوم، ويبحث عن مجال لنشاطه، ومتنفس لشهواته. والنفس ها هنا لا تخجل من شيء قط! كما لو كانت قد تخلت عن كل حياء، فلا تتردد في ارتكاب أية جريمة ولا تستحرم أي طعام !»[87].

ويصور أفلاطون، ببراعة، كيف يخرج «الطاغية» من إهاب الرجل الديمقراطي فهو ابنه !، وكيف يندفع نحو الرغبات الهوجاء، فيتولد في نفسه حب جارف يرعى الرغبات المتطرفة، وعندئذ تحتل هذه الرغبة الموقع الرئيسي في النفس، وتتخذ من الجنون زعيما لحراستها، وتثور ثورة هوجاء. فإذا صادفت بعض الرغبات أو الأنظار العاقلة التي لا يزال فيها بقية من حياء، فإنها تقتلها أو تطردها بقسوة، حتى تطهر النفس من كل اعتدال، وتدعو الجنون لكي يحل محلها! وهكذا يغدو المرء طاغية حين يصبح، بالطبع أو بالتطبع، أو بهما معا، جامعا بين صفات السكير، والعاشق، والمجنون[88].

على هذا النحو تتكون الملامح العامة للطاغية عندما تسيطر عليه الرغبات اللاواعية (اندفاع اللاشعور الهمجي كما يقول فرويد) وتتحكم في سلوكه، فكيف تسير حياة مثل هذا الرجل.. ؟!

ب-حياة الطاغية:

يصور أفلاطون حياة الطاغية منذ اللحظة التي تسيطر عليه فيها الرغبات والميول الشهوانية الجامحة التي لا تعرف حدا للإشباع، يصور هذه الحياة على أنها سلسلة من «أعياد اللذة، والمآدب، والعشيقات، وغيرها من الانحرافات المنحلة» [89]. والمقصود بالطبع أنه ما دامت الرغبات والميول الشهوانية هي المسيطرة، فسوف يعيش مثل هذا الإنسان حياة بوهيمية بلا قيم ولا مبادئ، بل إن هذه الرغبات سوف تخلق رغبات أخرى على المستوى نفسه من البهيمية «فيظهر في كل ليلة العديد من الشهوات العنيفة الملحة التي يقتضي إشباعها شروطا متباينة !». وإشباع هذه الرغبات المنوعة المتجددة كل يوم يحتاج إلى مال وإنفاق، وسرعان ما تنضب موارده فيبدأ في الاقتراض، كما يبدأ في تبديد ميراثه وممتلكاته، لكن عندما يأتي عليها جميعا، ولا يبقى منها شيء، لا تكون الرغبات قد ارتوت لأنها متجددة ومتنوعة وولادة

لرغبات أخرى! فتصرخ هذه الرغبات العنيفة العديدة وتلدغه هذه الشهوات، فيجري هنا وهناك كالمخبول، باحثا عن صديق أو جار.. الخ، يملك شيئا يأخذه منه بالخديعة أو بالإكراه!، لأنه إذا أراد ألا يروح ضحية الآلام المبرحة، والهموم الثقيلة، فإن عليه أن ينهب من كل مصدر: وسوف يبدأ بالبيت فيدعي أنه قيم على أبيه وأمه فينهبهما بعد أن يكون قد بدد نصيبه من أموالهما!. انه الآن لا يريد نصيبه فقط، وإنما يريد أن ينفق عن سعة من أموال والديه، فإن لم يستسلم الأبوان لمطالبه لجأ إلى السرقة أو الخداع، ثم إلى العنف ليسلبهما ما يملكان، فإن تمسكا بعنادهما، وأصرا على مقاومته، فإنه لا يحجم عن سلوك الطاغية الذي لا يرحم أحدا، ولا يقيم وزنا للأخلاق والقيم: إنه لا يتورع عن ضرب أمه أو الإساءة إلى أبيه المسن[90].

وتتكدس الرغبات في نفس الابن الطاغية، فيحاول أولا أن ينقب جدار البيت، أو يسرق عابر سبيل في جنح الظلام أو أن ينهب المعابد!. لقد ولد هذا الشاب لأب ديمقراطي كما ذكرنا، ولقد كان في البداية خاضعا للقوانين ولسلطة أبيه، ولم تكن هذه الرغبات المنحرفة، أو الأفكار السيئة، تنطلق من عقالها إلا أثناء النوم، أما بعد أن تحول إلى طاغية مستبد فإنه يصبح طوال حياة اليقظة، أعني طوال حياته الواعية، ذلك الرجل الذي كان يصبحه من آن لآخر أثناء نومه، أي أن القوى اللاعقلانية واللاشعورية هي التي تضغط على سلوكه، وأصبحت مسيطرة على كل تصرفاته، ربما كان في السابق يحلم إنه يسرق أو يقتل أو يرتكب فعلا فاضحا.. الخ. أما الآن فهو يستبيح لنفسه إراقة الدماء وأكل أي طعام محرم، وارتكاب أي سلوك شائن، واقتراف أية رذيلة.. الخ. وهكذا تسوقه القوى اللاواعية-التي تحدث عنها فرويد بالتفصيل بعد ذلك بأكثر من عشرين قرنا-إلى الفوضى والاضطراب، مثلما يقود الطاغية الدولة إلى مغامرات طائشة![91].

جـ-أعوان الطاغية:

مثل هذه الشخصية البهيمية، أو الحيوان الأكبر-كما يسميها أفلاطون-لن تصادق إلا رفاق السوء، ولذا ينبغي ألا نندهش عندما نجد أعوان الطاغية يمارسون مجموعة من «الجرائم البسيطة» كالسرقة أو السلب أو «ثقب الجدار» أو اغتصاب أموال المارة وملابسهم، وبيع الأحرار على أنهم عبيد، وإذا كانوا يجيدون الحديث احترفوا الوشاية، وشهادة

الزور أو الاتهام الكاذب مقابل رشوة! ونحن نصف هذه الجرائم بأنها «بسيطة» بالنسبة للجرائم الفادحة التي يرتكبها الطاغية، فهذه الآثام كلها، لا تكاد تكون شيئا مذكورا، إذا ما قورنت بما يجلبه الطاغية على الدولة من بؤس ودمار وبلاء.

ويشير أفلاطون إشارة نافدة إلى أن هؤلاء الأعوان يمكن أن يخلقوا الطاغية! يقول: «إذا وجد في الدولة عدد كبير من هؤلاء الناس، ومن أتباعهم، وشعروا بقوتهم، فإن هؤلاء، مستعينين بغباء الشعب، هم الذين يخلقون الطاغية، إذ ينتقونه لأنه هو الشخص الذي تنطوي نفسه على أكبر قدر من الطغيان»[92]. وعندئذ إما أن يستسلم له الشعب طواعية، أو يعمل هذا الطاغية، الذي لم يتورع من قبل عن إيذاء أبيه وأمه، على معاقبة قومه إن أمكنه ذلك: فيدخل بينهم عناصر جديدة من بين أنصاره المقربين، ويخضع لهم أهله الذين كانوا من قبل أعزاء لديه، والذين هم شعبه، ويجعلهم عبيدا لهؤلاء الغرباء.. وهكذا تصل رغباته الطاغية إلى اكتمال تحققها.. !

إن هذا الطاغية اعتاد قبل أن يستولي على زمام السلطة أن يختلط بالمنافقين الذين هم على استعداد لخدمته في كل شيء، فإذا كان هو في حاجة إلى خدمة يؤديها له شخص آخر، فانه يقف أمامه في مذلة وكأنه كلب خاضع متظاهرا بالإخلاص، حتى إذا قضى منه مأربه أدار له ظهره[93]. وهكذا نرى الطغاة طوال حياتهم: «لا يجدون لهم صديقا، وإنما هم إما سادة مستبدون، وإما عبيد خاضعون!. أما الحرية والصداقة الحقيقية، فتلك نعمة لا يذوقها الطغاة أبدا!»[94]. وعلى ذلك فان المرء يكون على حق، إذا قال عنهم إنهم لا يعرفون الإخلاص، وهم أيضا ظالمون بكل معنى الكلمة.

وأخيرا لابد لنا أن نقول إن أسوأ أنواع الإنسان هو الذي يسلك في يقظته على النحو الذي قلنا إن الناس يسلكونه في منامهم، لأن الجانب العاقل يحد من الجانب الحيواني في الإنسان ويكبته، فإذا نام هذا الجانب العاقل، وهو الجانب الإنساني على الأصالة، انطلق الجانب الحيواني من عقاله يعربد كما يحلو له، وكأن الشخص في هذه الحالة هو مجرد حيوان!. فماذا نقول إذا أمسك هذا «الحيوان الأكبر» زمام السلطة في الدولة.. ؟! بل ماذا نقول إذا طالت مدة رئاسته لهذه الدولة؟! وما قولك في «أنه لا

يتقاعد أبدا، فهو إما أن يموت، أو يطيح به شخص آخر!. يقول أفلاطون إنه كلما طالت مدة ممارسته للطغيان، ازدادت هذه الطبيعة تأصلا فيه.. وهكذا نجد أن الرجل الطاغية يشبه دولة الطغيان، مثلما أن الرجل الديمقراطي مشابه للدولة الديمقراطية وهكذا الحال في الباقين[95].

د-النفس الطاغية:

الدولة والفرد، إذن، متشابهان، وكل منهما يتبين بأحوال الآخر. والدولة التي يحكمها طاغية لا يمكن أن تكون حرة، وإنما هي مستعبدة إلى أقصى حد، وإذا كانت الدولة مشابهة للفرد، فلابد أن تتغلغل هذه العبودية في نفس الفرد الطاغية أيضا، بحيث نجده يحمل نفسا وضيعة إلى أقصى حد، بل تهبط أشرف أجزاء نفسه إلى أدنى مرتبة من مراتب العبودية، علما بأن أخس هذه الأجزاء هو الذي يصبح سيدا مسيطرا على تصرفاته وسلوكه. ومن هنا كانت النفس التي يسيطر عليها الطغيان لا تفعل-بدورها-ما تريد، أعني ما تريده النفس بأسرها، وإنما هي دائما مدفوعة بقوة الجوانب الوضيعة. وإذن فالنفس الطاغية لابد أن تكون فقيرة هزيلة يستبد بها الرعب، وتعاني الآلام والأنين، والشكوى، والتذمر!. «فقيرة هي النفس التي تنظر إلى باطنها فتجد خواء، فتمتد إلى خارجها لتقتني ما يسد لها هذا الخواء، وماذا تقتني؟ تتصيد أناسا آخرين ذوي نفوس أخرى لتخضعهم لسلطانها! إنها علامة لا تخطئ في تمييز أصحاب النفوس الفقيرة من سواهم، فحيثما وجدت طاغية-صغيرا كان أو كبيرا-فاعلم أن مصدر طغيانه هو فقر نفسه. إن المكتفي بنفسه لا يطغى. إن من يشعر في نفسه بثقة واطمئنان ليس في حاجة إلى دعامة من سواه!»[96] وهكذا تكون النفس الطاغية فقيرة جدباء هزيلة، ويكون الرجل الطاغية أفقر وأتعس الناس أجمعين، لا يفوقه في تعاسته سوى الرجل الذي وضعته الأقدار هو وزوجته، وأطفاله، وعبيده، في صحراء قاحلة لا يجد فيها عونا من أحد، فيعيش في حالة من الرعب والهلع الشديد، مترقبا على الدوام أن يقوم عبيده باغتياله هو وأطفاله وزوجته فيضطر إلى تملق عبيده، واستمالتهم بالوعود!، ولذا فسوف يظل الطاغية حبيس حشد هائل من المخاوف والرغبات[97].

وهذا هو المحصول الوفير من الشرور التي يجنيها ذلك الذي يسيء

التحكم في نفسه فيصبح أشقى الناس جميعا، وهو الرجل الطاغية الذي تسوقه الأقدار، فيأخذ على عاتقه حكم الآخرين، مع أنه عاجز عن حكم نفسه! وكأنه مريض عاجز، لكن الأقدار تدفعه إلى أن يقضي بقية حياته مصارعا في المسابقات الرياضية بدلا من أن يلزم الفراش! وهو موقف يعبر عن خلف لا معقول.

وهكذا نصل مع أفلاطون، إلى حقيقة مهمة، وهي أن الطاغية الحقيقي هو في واقع الأمر، وعلى خلاف ما يظن الناس، «عبد» بالمعنى الصحيح، بل هو شخص بلغ أقصى درجات العبودية، مادامت دوافعه الحيوانية هي التي تسيطر عليه وتدفعه إلى تملق الناس [98]. وهو يقضي حياته في خوف مستمر، ويعاني على الدوام آلاما مرهقة، ويبدو أكثر الناس بؤسا، بل يمكن أن نضيف إلى تلك الشرور شرا آخر، وهو أن السلطة تنمي كل مساوئه، وتجعله أشد حسدا وغدرا وظلما، وأقل أصدقاء، وأشد فجورا وأمعن في احتضان كل الرذائل.. الخ. مرة أخرى: ذلك كله يجعله أتعس الناس قاطبة، بل إن تعاسته هذه تجعله يفيض أيضا على كل من يحيط به.

ويرتب أفلاطون الأنواع الخمسة من الطباع ليحدد الدرجات المتفاوتة من السعادة بادئا بأسعد الجميع لتكون على النحو التالي: الطبع الملكي، ثم التيمقراط، والأوليجاركي، والديمقراطي، وأخيرا: الطاغية!

ذلك لأن أسعد الناس هو أعدلهم وأصلحهم وهو أقربهم إلى الملكية الحقة (أو قل إنه الملك الفيلسوف!) وهو أقدرهم على حكم نفسه، ومن ثم على أن يكون ملكا على ذاته، قبل أن يكون ملكا على الآخرين!، على حين أن أشقى الناس هو أخبثهم وأوضعهم وأجدبهم نفسا وهو من كان الطغيان في طبعه، من ينظر في داخله فيجد خواء يسده بالبطش بالآخرين!: «فقيرة هي تلك النفوس التي تبطش بالأشياء والأحياء بطش الصبيان. فقيرة-يا أبا العلاء-هي تلك النفوس التي لا تخفف الوطء، لأنها لا تدري أن أديم الأرض هو من هذه الأجساد!» [99].

هوامش الفصل الرابع

A.Andewes: The Great Tyrants p. 8. Hutchinson's University Library(1)

(2) لابد من الانتباه جيدا إلى أن الديمقراطية التي يتحدث عنها أفلاطون لبست هي الديمقراطية الحقة بل، هي أقرب إلى الفوضى أو الديماجوجة أو حكم الغوغاء. وسوف نعود إلى هذا الموضوع فيما بعد.

(3) قارن «جورج سارتون تاريخ العلم» جـ 3 ص 112.

(4) قارن محاورة طيماوس لأفلاطون حيث يقول الكاهن المصري لصولون «أيها الإغريق أنتم ما زلتم أطفالا.. ولا تختلف أحداث بلادكم عن خرافات الصبية» 23- أ.

D-M.Lately: Tyranny p. 144(pelican Book) (5)

(6) السؤال: لم يزج الطغاة بأنفسهم في عالم الثقافة، وهل هو تقدير دفين عندهم لهذا العالم أم هو إحساس بالدونية؟! يحتاج للإجابة عنه إلى بحث قائم بذاته!

M.Lately: Op. Cit. P173.(7)

(8) قصة الحضارة مجلد 7 ص 402

M.Lately: Tyranny P173. (9)

(10) ول ديورانت «قصة الحضارة» مجلد 7- ص 399.

(11) الرسالة السابعة 328 ب-ص 152 من ترجمة د. عبد الغفار مكاوي. وسوف نعود إلى هذه الفكرة بعد قليل.

(12) راجع قصته في شيء من التفصيل وتشكيله حزبا ثالثا، وكيف اقنع «الجمعية الشعبية» بإعطائه حرسا استطاع بوساطتهم أن ينصب نفسه طاغية. وكف ارتدت الفتاة فيا Phyia ملابس الإلهة أثينا، وأعلنت أنها هي التي نصبته طاغية.. الخ. كتاب أندروز «طغاة الإغريق».

A. Andrewes: The Greek Tyratns p . 100.-115.

(13) بل بمجرد الإفلات من قبضتهم، كما فعل المتنبي مع كافور الإخشيدي، فجاء هجاؤه أروع بكثير من مديحه، لأنه كان أصدق بعد أن تحرر من جبروته! راجع كتاب طه حسين «مع المتنبي» ص 327 وما بعدها ط 9 دار المعارف.

M.Lately: Tyranny P .173.(14)

(15) أفلاطون: الرسالة السابعة 327- أ، والترجمة للدكتور عبد الغفار مكاوي في كتابه «المنقذ: قراءة لقلب أفلاطون» ص 130- كتاب الهلال العدد 440 أغسطس 1987.

(16) ول ديورانت قصة الحضارة مجلد 7 ص 402.

(17) د. أحمد فؤاد الأهواني «أفلاطون» ص 18-19، نوابغ الفكر الغربي عدد 5 دار المعارف بالقاهرة.

(18) الرسالة السابعة 327- أ، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي ص 131-132.

(19) الرسالة السابعة 327- أ،-ترجمة د. عبد الغفار مكاوي ص 131-132.

(20) المرجع نفسه 328 جـ-ص 132 من الترجمة العربية.

(21) المرجع نفسه (328 د)-ص 133 من الترجمة العربية.

(22) المرجع نفسه (329- أ-) ص 134 من الترجمة العربية.

(23) ولعل هذه الصورة هي التي بقيت في ذهن أفلاطون فيما بعد عندما وضع اللمسات الأخيرة لنظريته عن الطغيان، فذهب إلى أن الطاغية لا يتورع عن ضرب والديه وإهانتهما. فها هو الطاغية ينفي خاله «ديون» من جزيرة سيراقوصه على أبشع صورة وبطريقة مخجلة!

(24) المرجع السابق 329- د-ص 135 من الترجمة العربية.

(25) المرجع نفسه.

(26) المرجع نفسه 338- ب (الترجمة العربية ص 152).

(27) المرجع نفسه 338- ي (الترجمة العربية ص 153).

(28) الرسالة السابعة 338. جـ (الترجمة العربية ص 153).

(29) المرجع نفسه.

(30) قيل إن هذا الطاغية كتب رسالة في الميتافيزيقا أراد أن يميط فيها اللثام عن سمو أفلاطون، انظر كتاب أرنست باركر «النظرية السياسية عند اليونان» ط 1 ص 204.

(31) العبارة تؤكد ما سبق أن ذكره أفلاطون من أن «توسلات الطغاة تقترن دائما بالتهديد»!

(32) لعلنا نلاحظ قيم الفيلسوف الأخلاقية في مقابل غدر الطاغية وخيانته!!

(33) «لكن كان من واجب الفيلسوف الحق أن يتحملها، من أجل ألا يدع فرصة، وإن كانت ضعيفة تفلت فه من أجل أن يهدي رئيس المدينة للفلسفة الحقيقية» جان جاك شوفالييه «تاريخ الفكر السياسي: من المدينة الدولة إلى الدولة القومية» ص 37 ترجمة محمد عرب صاصيلا-المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع-بيروت عام 1985.

(34) الرسالة السابعة 340- ب (ص 156 من الترجمة العربية).

(35) الرسالة السابعة 350- أ-جـ (ص 178 من الترجمة العربية).

(36) ول ديورانت «قصة الحضارة» مجلد 7 ص 400.

(37). M.lately: Tyranny p .213

(38) عندما نقرأ حديثا «هذه هي بلاد الخوف وأرض الرعب والاستهانة بالإنسان، وكل القيم التي عرفتها الحياة... الخ» قارن السفاح ص 6- الزهراء للإعلام العربي بالقاهرة-فكأننا نقرأ ما يقوله أفلاطون قديما عن سيراقوصه!!

(39) على الرغم من أنه يمكن أن نتحدث عن «طغيان الأغلبية»-وسوف نعود إليه فيما بعد-أو طغيان أية جماعة حاكمة أخرى، فإن مصطلح الطاغية يطلق في العادة على الحالات التي يسيء فيها حاكم فرد واحد استخدام السلطة السياسية. انظر:)The Encyclopedia Americana. . Vol. 27 art Tyranny P 330)

(40) المنقذ: قراءة لقلب أفلاطون-ص 29- للدكتور عبد الغفار مكاوي «ترجمة للرسالة السابعة مع مقدمة ودراسة-كتاب الهلال العدد 440- أغسطس 1987).

(41) لم يكتف بعض الطغاة بمفكر أو فيلسوف، لكنه أراد أن يقيم مدينة للعباقرة. وآخر يخصص جائزة باسمه في الشعر والأدب والفكر عموما لأنه ديونسيوس الجديد راعي الثقافة والفنون والآداب!!.

(42) إمام عبد الفتاح إمام «أفلاطون... والمرأة» ص 35 ومابعدها-حوليات كلية الآداب-الحولية الثانية عشرة 91/ 1992- جامعة الكويت.

(43) الرسالة السابعة 325 د و 326 ب (الترجمة العربية ص 128) وقارن أيضا: جان جاك شوفاليه «تاريخ الفكر السياسي» ص 37- ترجمة د. محمد عرب صاصيلا-المؤسسة الجامعية للدراسات-بيروت.

(44) لفظ يوناني مؤلف من مقطعين هما Aristos أي الأفضل والأحسن وKratia أي حكم. فهو حكم القلة الفاضلة.

(45) مؤلفة من مقطعين يونانيين هما Time بمعنى الشرف أو المجد وKratia أي حكم، فهو حكم المتطلعين إلى الشرف أو الطموحين إلى المجد.

(46) مؤلفة من مقطعين Oligos قلة غنية وKratia أي حكم، فهي حكومة القلة الغنية التي تعمل لصالحها الخاص.

(47) مؤلفة من مقطعين Demos شعب وKratia أي حكم فهي حكم. الشعب، لكن أفلاطون يفهمها على أنها تعني حكم الجماهير أو الغوغاء.

(48) قارن دراسة ليون شتراوس عن أفلاطون في كتاب. History of Political Philosophy p 61.

(49) يروي هزيود أن الإله بروميثيوس خلق الرجل وعاش وحيدا في جنة دانية القطوف، فكان العصر الذهبي، ثم بعد أن سرق النار وأعطاها للرجل خلق زيوس الفصول الأربعة فلم يعد الزمان ربيعا دائما، فانتقل الرجل إلى العصر الفضي، لكن عندما خلقت المرأة بدأ العصر النحاسي بما جلبته معها من أمراض وآفات. ثم كثرت المصائب فانتقل إلى العصر الحديدي حيث تغلغلت الخطيئة. راجع بحثنا «أفلاطون.. والمرأة»ص 22.

(50) أفلاطون «الجمهورية» 445 د (ص 331 من ترجمة الدكتور فؤاد زكريا).

(51) Leo Strauss: History of Political Philosophy p . 61.

(52) Ipid. p . 62.

(53) أفلاطون «الجمهورية» 550 (الترجمة العربية ص 465- 466). وقارن بحثنا «أفلاطون.. والمرأة» ص 57 وما بعدها.

(54) الجمهورية 551 (الترجمة ص 466).

(55) Leo Strauss: History of Political Philosophy p.63 & City and Man p.130.

(56) أرنست باركر «النظرية السياسية عند اليونان» الجزء الثاني ص 136- 137 وهو يرى أن صورة الرجل الأوليجاركي التي رسمها أفلاطون هي الصورة التي يتندر بها الساخرون عن الأخلاق الإنجليزية الآن.

(57) الجمهورية 556 (الترجمة العربية ص 474-475).

(58) هي نفسها الفكرة التي عبر عنها في القرن السابع عشر الأب جاك بوسيه (1627-1704) Jaques Bossues بقوله «عندما يستطيع الكل فعل ما يشاؤون، فإن ذلك يعني ألا أحد يستطيع فعل ما يشاء، وعندما لا يكون هناك سيد، فإن الكل سيد، وحيث الكل سيد، فالكل عبيد!».

(59) غياب هذه الفكرة في فهم الديمقراطية التي يتحدث عنها أفلاطون على أنها الفوضوية، قد جعل بعض الباحثين يرفضون ظهور الطاغية من المرحلة الديمقراطية «القول بأن الاستبدادية تنبثق عن الديمقراطية، وأن المستبد قد جاء به الشعب، هو تحريف للواقع الملحوظ بنقل البحث إلى مجال التجريد» جان تشوار-تاريخ الفكر السياسي-ص 32- ترجمة د. علي مقلد-الدار العالمية للطباعة والنشر بيروت عام 1983.

(60) أرنست باركر «النظرية السياسية عند اليونان»-الجزء الثاني-ص 141-142.

(61) في هذه الأوقات العصيبة التي تنهار فيها تقاليد الحكم القديمة، وفي مثل هذا الجو من «اللاشرعية» ينفتح الطريق إلى التطور إما نحو الديمقراطية الحقة أو الدكتاتورية على نحو ما حدث في مصر قبل الثورة مباشرة، أي في أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات: «وبذلك تنشأ الدكتاتورية، أو نظم الطغيان عموما في الأحوال التي تهيئ الحكم للديمقراطية. ذلك لأن التحول نحو هذه الأنظمة الدكتاتورية قد يكون سطحيا، فيتغير مركز السلطة دون أن يتغير شكل الحكم، ويحدث هذا التغير بانقلاب أو ثورة داخل قصر الملك، أو بتبديل عائلة بعائلة أخرى»، روبوت ماكيفر «تكوين الدولة»-ص 278- 279 ترجمة د. حسن صعب-دار العلم للملايين 1984.

(62) قارن ما يقوله موريس دوفرجيه «يؤدي اضطراب الكيان الاجتماعي إلى ظهور الحكم الدكتاتوري وذلك عقب الحرب مثلا، أو خلال أو بعد الأزمات الاقتصادية أو أزمات متصلة بالتركيب الاجتماعي أو متعلقة بالنظام القائم» ص 34 في الدكتاتورية ترجمة د. هشام متولي منشورات عويدات، بيروت، 1989.

(63) قارن البيان الأول الذي أصدرته حركة الانقلاب العسكري في مصر في 23 يوليو 1952 والذي يتحدث عن الفساد الذي سرى واستشرى في البلاد، وكيف عجزت الحكومات آنذاك عن مواجهته، وكيف أنهم هم وحدهم القادرون على إصلاحه.

(64). A.Andewes: The greek Tyrants p .7

(65) المرجع السابق، وقد كتب أستاذنا الدكتور فؤاد زكريا بمناسبة الانقلاب الذي أطاح برئيس تونس السابق الحبيب بورقيبة، مقالا طريفا في جريدة «الوطن» الكويتية يدعو فيه الحكام العرب إلى تقليد لاعبي الكرة الذين يعتزلون في سن معينة بدلا من الإطاحة بهم في سن متأخرة!! لكن للأسف لم يثبت ذلك في أي فترة من فترات تاريخنا القديم أو الحديث الذي حكم فيه الطغاة عن طريق الانقلابات العسكرية، ولك أن تقارن مثلا تاريخ الخلفاء الذي رواه جلال الدين السيوطي، أو البداية والنهاية لابن كثير!!

(66) أرنست باركر: «النظرية السياسية عند اليونان» الجز الثاني ص 131.

(67) أفلاطون: «الجمهورية» 567 (ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ص 491).

(68) ما يذكره أفلاطون يدعمه أمران في بلادنا الأول تحول الجيش إلى حرس جمهوري يحمي كرسي الحكم، والثاني اعتبار أي نقد يوجه للحاكم شخصيا نقدا يوجه للبلاد كلها، وللشعب ذاته! وبالتالي فأي تآمر عليه هو ضد «مصلحة الشعب» لا ضد مصلحته هو!!

(69) الجمهورية 567- جـ (الترجمة العربية ص 491). هذا أمر في غاية الوضوح في معظم الدول العربية التي يدخل بعضها في حرب تلو الأخرى دونما نتيجة (كما فعل صدام في حرب السنوات الثماني مع إيران، ثم في غزوه للكويت-وكما فعلت مصر في الدخول في مغامرات لا معنى لها في أفريقيا، وفي اليمن، كما كانت لحروبها مع إسرائيل نتائج بشعة!!).

(70) جان توشار «تاريخ الفكر السياسي» ص 31 ترجمة د. على مقلد الدار العالمية للطباعة والنشر بيروت 1983.

(71) أفلاطون: «الجمهورية» 566 (الترجمة العربية للدكتور / فؤاد زكريا ص 489).

(72) أفلاطون: «المرجع نفسه»

(73) المرجع السابق.

(74) أفلاطون: الجمهورية 567.

(75) المرجع نفسه.

(76) هذا يفسر لك «التطور الهائل» في أجهزة المخابرات عندنا!
(77) أفلاطون: «الجمهورية» 567- ص 492 من ترجمة الدكتور فؤاد زكريا.
(78) كان أفلاطون يتحدث عن تاريخنا القديم والوسيط والمعاصر! ! والأمثلة لا حصر لها: من تعذيب المنصور لأبي حنيفة، وحبسه، وجلده، ودس السم له في النهاية لأنه رفض ولاية القضاء، إلى جلده للأمام مالك، وهو عاري الجسد، غير مستور العورة تشهيرا به لذكره حديثا عن الرسول لم يعجبه، إلى التطهير الذي قامت به ثورة يوليو في الجامعة وغيرها للتخلص مما هو نافع، كما يقول أفلاطون، إلى مظاهرات 1954 التي هتفت أمام مجلس الدولة: «يحيا الجهل، ويسقط العلم»،إلى ضرب فقيه مصر الأول الدكتور عبد الرزاق السنهوري في مكتبه، إلى مذبحة القضاء، إلى القتل والسحل والتعذيب ونسف القرى كاملة، وضربها بالطيران والغازات السامة في العراق وغير العراق، إلى نبش القبور وإخراج الجثث وعظام الموتى، لإلقائها في البحر، لأن تراب الأرض الطاهر لا يأوي الخونة!. فظائع لا مثيل لها، وكلها أمثلة تؤيد ما يقوله أفلاطون الذي يكاد يصف ما نعيش فيه !!.
(79) حتى يتحول الجيش في النهاية إلى حرس جمهوري مهمته حماية الحاكم لا البلاد، فإذا دخل حربا مني بهزيمة في غاية البشاعة لأنه لم يكن في برنامج تدريبه إلا الحراسة!!
(80) أفلاطون: «الجمهورية» 567 (ص 492)، وهذا هو تفسير الزيادات الهائلة في رواتب العسكريين!
(81) المرجع نفسه 568 (ص 493).
(82) المرجع السابق، وقارن قول الأخطل لآل مروان:
أعطاكم الله ما أنتم أحق به
إذا الملوك على أمثاله اقترعوا
وقول الفرزدق لهم أيضا أن الله جعلهم الخلفاء ونصرهم على أعدائهم:
فالأرض لله ولاها خليفته
وصاحب الله فيها غير مغلوب
ومن ذلك الكثير في التراث العربي-فإذا أضفنا جريرا كان لديك شعراء السياسة في بني أمية «فقد كان الأخطل لسان الدفاع عن الدولة، وصحافي السياسة القائمة. كما أصبح رسول قومه لدي الدولة، وكان يعيش في البلاد ناعما بالحظوة والإكرام، منادما ليزيد بن معاوية في شرب الخمور، ملازما له في الحج إلى البيت الحرام». الجامع في تاريخ الأدب العربي-ص 465- دار الجيل-بيروت 1986، وكذلك «الأمويون والخلافة» للدكتور حسين عطوان ص 30 وما بعدها دار الجيل عام 1986، ويقال الشيء نفسه عن الدولة العباسية وشعرائها!!
(83) الجمهورية 568 (والترجمة ص 494).
(84) الجمهورية 569 (الترجمة ص 494).
(85) الجمهورية 569 (الترجمة العربية ص 495).
(86) أفلاطون: «الجمهورية»
(87) الجمهورية 571 (الترجمة ص 497).
(88) المرجع نفسه.
(89) المرجع السابق نفسه.
(90) كانت الخيزران أم «الهادي»-الخليفة العباسي الرابع-سيدة تغدو المواكب إلى بابها، فزجرها ابنها عن ذلك وكلمها بكلام وقح، وقال: لئن وقف ببابك أمير لأضربن عنقه. ثم بعث إليها بطعام

مسموم، لكنها أطعمت منه كلبا فمات-فعمدت إلى قتله! تاريخ الخلفاء للسيوطي ص 280. ونيرون (68- 37) Neron إمبراطور روما 54- 68 اتبع في البداية نصائح معلمه الفيلسوف الرواقي الشهير Seneca ثم طغى فأجبر معلمه وأستاذه على أن ينتحر بقطع أحد شراييه وقتل أمه، وقتل أوكتافيا: زوجته، وأحرق روما واتهم المسيحيين بحرقها.. وفي النهاية انتحر!

(91) أفلاطون: «الجمهورية» 575- أ (الترجمة العربية ص 501).

(92) الجمهورية 575- أ (ص 502).

(93) المرجع السابق. والواقع أن أفلاطون يعبر هنا عما قاله المنصور في «حكمته الخالدة» «إذا مد عدوك إليك يده فاقطعها إن أمكنك، وإلا فقبلها!» تاريخ الخلفاء للسيوطي ص 268.

(94) الجمهورية 576- ب.

(95) المرجع السابق 576- جـ.

(96) د. زكي نجيب محمود «.. والثورة على الأبواب» ص 77- الأنجلو المصرية، وباسمها الجديد «الكوميديا الأرضية» وقد أصدرتها دار الشروق.

(97) أفلاطون: الجمهورية 576- د.

(98) هي نفسها الفكرة التي سيذب إليها هيجل حين يقول إن الحاكم الشرقي هو الوحيد «الحر»، لكنا لو تأملناه بدقة لوجدناه عبدا لغرائزه ولشهواته شأنه شأن الإنسان الطبيعي أو الإنسان في حالة الطبيعة. ومن هنا نراه يعارض بشدة فكرة «روسو» التي تذهب إلى أن الإنسان حر بالطبيعة ويقول إنه: على العكس عبد من زاويتين عبد للداخل أي لغرائزه وشهواته وانفعالاته.. الخ ثم هو عبد للخارج أعني أنه عبد لظواهر الطبيعة التي لا يعرف لها تفسيرا، فالريح التي تقتلع كوخه لا يجد أمامه سوى عبادتها.. الخ. يقول إن الشرقيين لم يتوصلوا إلى أن الإنسان بها هو إنسان حر.. وكل ما عرفوه هو أن شخصا معينا حر.. لكن حرية ذلك الشخص الواحد لم تكن إلا نزوة شخصية وشراسة وانفعالا متهورا وحشيا.. ومن ثم فان هذا الشخص الواحد ليس إلا طاغية، لا إنسانا حرا.. «العقل في التاريخ» ص 87 العدد الأول من المكتبة الهيجلية، دار التنوير-بيروت-ط 3- عام 1983. وانظر معارضته لفكرة روسو التي تقول إن الإنسان حر بالطبيعة ص 112 وما بعدها من نفس المرجع السابق. وسوف نعود إلى هذه الفكرة في الفصل الأول من الباب الرابع.

(99) د. زكي نجيب محمود« ... والثورة على الأبواب»ص 82 وهو يتفق تماما مع فكرة أفلاطون التي تقول إن الطاغية صاحب نفس فقيرة خاوية، قارن مقاله «نفوس فقيرة» في هذا الكتاب.

5 الطاغية.. في صورة السيد

أولا: نشأة الدولة:

ربما كان أرسطو أول فيلسوف يأخذ، صراحة، بنظرية التطور العائلي في تفسير نشأة الدولة، فهو يذهب إلى أن الدولة ظهرت نتيجة لتطور تاريخي من الأسرة التي هي النواة الأولى في بناء المجتمع. وقد نشأت الأسرة نتيجة للحاجات الضرورية التي يشعر بها المرء، وأهمها، في رأيه، الحاجة إلى التناسل لبقاء النوع «فهناك دافع يجعل كل موجود يترك خلفه موجودا آخر يشبهه في طبيعته» [1]. فضلا عن الحاجة إلى الطعام والمسكن والملبس.. . الخ، مما يعجز الفرد الواحد عن القيام به على نحو ما أشار أفلاطون من قبل [2]. وهكذا كانت الأسرة أسبق الجماعات إلى الظهور، إذ الأصل أن يجتمع كائنان لا غنى للواحد منهما عن الآخر، هما الرجل والمرأة، لإنجاب النسل، ولا يتم تكوين الأسرة بطريقة متعمدة، فارتباط الذكر والأنثى موجود عند الحيوان، بل والنبات أيضا، وذلك، كما سبق أن ذكرنا، لوجود الدافع الطبيعي الذي يدفع الموجود أن يخلف بعده موجودا على صورته! [3].

ويظل الأفراد يعيشون في أسر منعزلة ما داموا

«نظرية أرسطو»

«يتمثل الطغيان بمعناه الدقيق في الطغيان الشرقي، حيث نجد لدى الشعوب الأسيوية-على خلاف الشعوب الأوروبية- طبيعة العبيد، وهي لهذا تتحمل حكم الطغاة بغير شكوى أو تذمر.. !»

أرسطو: «السياسة» 1285- أ

لا يشعرون بالحاجة إلى إشباع رغبات جديدة أكثر من الحاجات اليومية، فالأسرة كفيلة بإشباع الحاجات الضرورية، فإذا ظهرت حاجات أو رغبات أخرى مثل حماية الأفراد داخل الأسرة من الهجمات التي تشنها الأسر الأخرى، أو خطر الحيوانات المفترسة، فإن الحاجة تصبح ماسة لتجمع الأسر واتحادها في مجتمع أعلى وهو القرية: التي يصفها أرسطو بأنها «المستعمرة الطبيعية للأسرة» لأن الأفراد الذين يعمرونها «قد رضعوا من لبن واحد للأبناء وأبناء الأبناء»، وتلك هي ثانية مراحل الاجتماع[(4)].

أما المرحلة الثالثة، بعد الأسرة والقرية، فهي اجتماع عدة قرى لتتكون منها المدينة أو الدولة، وهي أرقى الجماعات البشرية لأنها تستطيع أن تكفل نفسها بنفسها، وتضمن للأفراد حياة سعيدة، فالسياسة عند أرسطو «هي علم السعادة الاجتماعية»، كما أن «الأخلاق» هي علم السعادة الفردية. ووظيفة الدولة أن تحقق أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من المواطنين. وهكذا يتبين لنا أن الدولة هي تطور طبيعي من الأسرة والقرية، غير أن التطور هنا لا يقتصر على «الكم» أو عدد السكان، بل يشمل «الكيف» أيضا، فالصفة المميزة للدولة هي أنها على الرغم من أنها توفر الظروف اللازمة للحاجات الضرورية (التي كانت تقوم بها الأسرة)، فإنها تستمر في تحقيق حماية الأفراد في الداخل والخارج (وهو ما كانت تفعله وحدة الأسر في القرية) ثم تسير نحو غاية أعلى وتشبع جوانب عليا في الإنسان حين توفر له الحياة الفاضلة في مجتمع أكثر تمدينا، وأقرب إلى الطبيعة الحقة للإنسان، صحيح أن الإنسان بطبيعته حيوان سياسي «فهو المخلوق الوحيد الذي يميل إلى الحياة في مدينة، ويخضع نفسه للقوانين، لكنه أيضا المخلوق الوحيد الذي ينتج العلم، والفن، والدين، وجميع مظاهر الحضارة. وهي أمور تدل على كمال التطور البشري، ولا يستطيع الإنسان تحقيقها إلا في مجتمع المدينة أو الدولة. ومن يستطيع الحياة خارج المدينة، وليس به حاجة لأنه مكتف بنفسه بالفعل: إما أن يكون حيوانا أو إلها.. !»[(5)].

وهكذا نجد أن الدولة هي الهدف النهائي للاجتماع البشري، وإن جاءت متأخرة من حيث الزمان، إلا أن لها الأولوية لأنها غاية المراحل السابقة: «لما كانت الدولة إتماما لتجمعات توجد بالطبيعة، فإن كل دولة إنما توجد بالطبيعة كذلك. أعني أن لها الكيف نفسه الذي للجماعات الأولى التي

نشأت عنها، إنها الغاية أو القمة التي تتحرك نحوها هذه الجماعات. وطبيعة الأشياء تكمن في غايتها أو قمتها، لأن كل لشيء عندما يكتمل تطوره، فإننا نسميه بطبيعة هذا الشيء، سواء أكان ذلك بالنسبة للإنسان أو الحصان أو الأسرة»[6].

وهكذا تكون الدولة طبيعية لا لأنها تطورت من تجمعات طبيعية فحسب، بل لأنها طبيعية في ذاتها أيضا بوصفها غاية تطور الإنسان. ولما كانت الطبيعة لا تفعل شيئا باطلا، فان الغاية أو العلة الغائية هي الأفضل، والاكتفاء الذاتي، وهو الهدف الذي تريد الدولة أن تحققه هو الغاية، وبالتالي هو الأفضل، وبناء على ذلك فإن الدولة تحقق الأفضل، وهي من ثم طبيعية، مادامت الطبيعة تستهدف الأفضل دائما[7].

ثانيا السلطة:

إذا أردنا أن ندرس السلطة في الدولة، كان علينا أن نتبع المنهج الأرسطي في التحليل ورد المركب إلى البسيط. فالدولة تتألف من مجموعة من الأسر، وعلينا أن نبحث السلطة في الأسرة أولا قبل أن نتناولها في الدولة: هناك في المنزل ثلاث علاقات تمثل ثلاث سلطات «أول عناصر المنزل وأبسطها هي العلاقة بين السيد والعبد، ثم الرابطة بين الزوج والزوجة، وأخيرا بين الأب وأطفاله. ومن ثم فإن علينا أن ندرس كل علاقة من هذه العلاقات الثلاث، فاحصين طبيعتها والخصائص التي ينبغي أن تكون لها»[8].

هناك من يخلط بين هذه السلطات، فيعتقد أن العلاقة بين السيد والعبد، وسلطة الزوج على زوجته، وسلطة الأب على أطفاله هي كلها من طبيعة واحدة. ثم يربطون بينها وبين سلطة السياسي أو رجل الدولة، وكذلك الملك في مملكته[9]. ويذهبون إلى أن الاختلاف بينها، ليس في النوع، بل في عدد الأشخاص الذين يتعامل معهم[10]. فمن تعامل مع قلة من الأشخاص فهو «سيد»، ومن تعامل مع عدد أكبر فهو «رب المنزل»، ومن تعامل مع عدد أكبر فهو السياسي أو الملك[11]. ومثل هذه النظرة تلغي تماما التفرقة بين «المنزل الكبير»، و«الدولة الصغيرة»!. وهي نظرية لا يمكن أن تكون صحيحة إذ إن بين هؤلاء الأشخاص فروقا جوهرية[12]. ومعنى ذلك أن الدولة تتألف من أنواع مختلفة من الناس بينهم بالضرورة اختلافات كبيرة في القدرات،

وهو اختلاف مهم، لأنه يمكنهم من أن يكمل بعضهم بعضا، لكي يبلغوا حياة أكمل وأفضل من حياة القرى المنعزلة والمتصلة.. باختصار الدولة هي اتحاد حقيقي بين عناصر مختلفة في النوع[13].

أولا: علاقة السيد والعبد:

يعتقد أرسطو أن هناك أناسا مهيئين بطبيعتهم لأن يكونوا عبيدا، ذلك لأن التفرقة بين الأعلى والأدنى موجودة في الطبيعة وفي جميع الأشياء: بين النفس والبدن، فالنفس أعلى من البدن، وبالتالي كان من الطبيعي أن تسيطر عليه، وأن توجهه. وقل مثل ذلك في التفرقة بين الإنسان والحيوان بعامة، وبين الذكر والأنثى بصفة خاصة. وأينما وجدت هذه التفرقة، فإن من الأفضل أن يحكم الجانب الأعلى، وأن يطيع الجانب الأدنى. ومن هنا نجد أن بعض الناس هم بطبيعتهم «سادة»، وبعضهم الآخر «عبيد»، فالرق بالنسبة لهؤلاء نافع بقدر ما هو عادل. وينتهي أرسطو من ذلك الحد الحكم على بعض الأجناس بأنهم رقيق بالطبع، والبعض الآخر أحرار، وقد خص الإغريق بأنهم سادة لا يجوز استرقاقهم، لأنهم ورثوا الروح العالية والشجاعة التي تميز بهما أهل الشمال، والذكاء الذي تميز به الشرقيون[14].

ثانيا: علاقة الزوج بزوجته:

المرأة بطبيعتها أدنى من الرجل، ولهذا كان من الطبيعي أن يحكمها الرجل، وهو قانون صارم يسري على موجودات الطبيعة أيا كان نوعها عضوية أو غير عضوية، ويقول إن الأعلى يحكم الأدنى.

والحق أن أرسطو يستعير مصطلحات السياسة ليطبقها على الكون، أو يأخذ من تسلسل مراتب الموجودات-أعني هيراركية الكون-مبدأ يطبقه على الدولة، بحيث لا نعرف على وجه الدقة أيهما يسبق الأخر! فإن قلنا إن فكرة التسلسل التصاعدي فكرة ميتافيزيقية، وهي بمثابة الدعامة للفلسفة السياسية، وجدناه يستخدم مصطلحات كالحاكم والمحكوم، والملك والرعايا، والأرستقراطية.. . الخ يستحيل أن تكون في مجال آخر غير مجال السياسة! فهو يذهب مثلا إلى أن «الموجودات الجامدة هي الأدنى، ولهذا تسيطر عليها وتحكمها الكائنات الحية، والنفس هي التي تحكم الجسد الذي هو بطبيعته محكوم.. . الخ»[15].

ومن هذه الزاوية نراه يعقد مقارنة بين العلاقات في المنزل وأشكال

الحكم في الدولة! يقول: «ونحن نجد لأنواع هذه العلاقات شبيها في المنزل أيضا: فعلاقة الأب بأبنائه تتخذ شكل النظام الملكي، لأن الأب، كالملك، معني بسعادة أبنائه. وهذا هو السبب الذي جعل هوميروس يسمي زيوس Zeus ب «زيوس الأب»، لأن المثل الأعلى للملك أن يكون حكمه أبويا[16]. لكننا نجد بين الفرس أن الحاكم الأبوي يشبه الطاغية، لأنهم يعاملون أبناءهم معاملة العبيد[17].

وعلاقة السيد بالعبد هي أيضا أشبه بحكم الطغيان، مادام السيد هنا كالطاغية، يستخدم العبيد فيما يفيده هو لا ما يفيد العبد.

وهذه فيما يبدو علاقة طبيعية سليمة، أما العلاقة الفارسية (علاقة الأب بأبنائه) فهي خاطئة لأن هناك أنواعا مختلفة من الرعايا يحتاجون لأنواع مختلفة من الحكم[18].

وأما العلاقة بين الزوج والزوجة فمن الواضح أنها تشبه صورة الحكم الأرستقراطي، فالرجل يحكم بما له من جدارة واستحقاق، وفي ميدان هو ميدانه، وإن كان يعطي زوجته الموضوعات التي تناسبها. فإذا ما أكد الرجل سيطرته على كل شيء، فإنه يميل بنظام بيته إلى ما يشبه الحكم الأوليجاركي، لاتفاق ذلك الحكم ومطابقته لتفوقه وسموه[19].

لكن في بعض الحالات نجد الزوجة هي التي تحكم بسبب أنها الوريث الوحيد. ومن ثم فإن مثل هذا الحكم لا يقوم على الجدارة والاستحقاق، وإنما على الثروة والقوة كما هي الحال في الحكم الأوليجاركي[20].

أما العلاقة بين الإخوة فهي تشبه النظام التيموقراطي Timorcacy لأنهم أنداد باستثناء اختلاف أعمارهم، ولهذا فلو كانت الفوارق في أعمارهم كبيرة فإن صداقتهم لا تصلح أن تكون أخوية.

أما نظام الحكم الديمقراطي، فإنما يعبر عنه تعبيرا كاملا في المنزل الذي لا يكون له سيد.

فها هنا يكون الأعضاء متساوين جميعا، ويوجد هذا النظام أيضا عندما يكون رب الأسرة ضيفا، بحيث يستطيع كل فرد من أفراد الأسرة أن يسير على هواه! [21]، ونحن نجده هنا يفهم الديمقراطية فهما يقترب من فهم أستاذه لها، فهي أقرب ما تكون إلى الفوضى التي يصبح معها كل فرد حرا في سلوكه وتصرفاته.

ثالثا: أشكال الحكم

درس أرسطو، مع تلاميذه، مجموعة كبيرة من الدساتير بلغت 158 دستورا، لم يصل إلينا منها، مع الأسف، سوى دستور واحد هو «دستور الأثينيين» الذي يتحدث عن تطور الحكم في مدينة أثينا، في عهود مختلفة، بشيء من التفصيل.

حرص أرسطو على أن يفرق بين الدولة والحكومة، من حيث إن الأولى مجموعة من المواطنين يعيشون على قطعة معينة من الأرض.. وهو يبدأ بتعريف المواطن فيقول: «لا يكون المرء مواطنا بفضل الإقامة في المكان فحسب، وذلك لأن الأجانب والعبيد يشاركون في الإقامة أيضا مع المواطنين لكنهم ليسوا مواطنين !..» [22]. وينتهي إلى أنه «لا شيء يعطي المواطن صفة المواطنة الكاملة إلا المشاركة في الأمور التشريعية والتنفيذية.. . الخ» [23].

أما الحكومة فهي الفئة التي تتولى تنظيم أمور الدولة والإشراف على الوظائف العامة، وهذه الفئة تختلف أشكالها باختلاف الهدف الذي تسعى إلى تحقيقه، كما تختلف أيضا باختلاف عدد القائمين بالحكم. فمن حيث الهدف قد تكون الحكومة صالحة أو فاسدة: فأما الحكومة الصالحة فهي التي تعمل لصالح المواطنين جميعا، فغايتها تحقيق سعادة الكل، في حين أن الحكومة الفاسدة هي التي تتوخى مصلحة من يقومون بالحكم، وتدبر شؤون الدولة وفقا لمصالحها الخاصة، وعلى حساب مصالح المجموع، وتضرب برغبات المواطنين عرض الحائط. أما من حيث عدد الحكام فقد يكون الحاكم فردا أو قلة من الأفراد أو كثرة [24].

ولو أننا جمعنا المعيارين معا-الكمي والكيفي-لأمكن تقسيم أشكال الحكم عند أرسطو ستة أقسام، ثلاثة منها صالحة وثلاثة فاسدة، على النحو التالي:

أ- الأشكال الصالحة:

1- النظام الملكي: حيث يكون الحاكم فردا، لكنه يحكم وفقا للقانون ويستهدف الصالح العام.

2- النظام الأرستقراطي: حيث تكون السلطة في يد قلة متميزة من جميع الوجوه، وهي تحكم أيضا طبقا للقانون، وتستهدف الصالح العام.

3- النظام الدستوري أو البوليتيا Politeia كل: وفيه تكون السلطة للأغلبية.

ب- الأشكال الفاسدة:

ا- الطاغية: حيث يكون الحاكم فردا يستغل السلطة لمصلحته الشخصية دون أن يتقيد بقانون، ورغم إرادة المحكومين.

2- النظام الأوليجاركي: حيث تكون السلطة في يد أقلية متميزة من حيث الثراء، أي حكم الأغنياء لمصلحتهم الخاصة.

3- النظام الديماجوجي (الغوغائي): وفيه تكون السلطة للأغلبية من الفقراء ويستغلونها ضد الأغنياء.

ويمكن أن نلخص أشكال الحكم عند أرسطو في الجدول التالي:

التقسيم حسب الكم	التقسيم حسب الكيف	
	حكومة	حكومة فاسدة
فرد واحد	ملكية	طغيان
قلة	أرستقراطية	أوليجاركية
كثـــــرة	دستورية (بوليتيا)	ديماجوجية

أشكال الحكم عند أرسطو [25]

ويهمنا من هذه الأنظمة في المقام الأول نظام الفرد الواحد «الملكية- الفرد الصالح-والطغيان-الفرد الفاسد. ويرى أرسطو أن هناك خمسة أنواع من النظام الملكي هي على النحو التالي:

ا- النظام الملكي الذي نص عليه دستور إسبرطة، وهو أول أنواع الملكية، وينظر إليه عادة على أنه أقوى أشكال النظام الملكي الدستوري، فهي ليست ملكية مطلقة السيادة. وهناك ملكان في إسبرطة يحكمان في آن معا، لكنهما لا يشرفان على كل شيء، بل لهما سلطة قيادة الجيش في الحرب، أعني أنهما يديران المعارك عندما يكونان خارج البلاد-أي خارج الأرض الإسبرطية. كما أن لهما الحق في الإشراف على الطقوس الدينية، لكن

ليس من حقهما إصدار الحكم بالإعدام «أو سلطة الحياة والموت»[26].

2- هناك نوع آخر من النظام الملكي يوجد عند الشعوب غير المتحضرة- البرابرة أو غير اليونانيين بصفة عامة. والملك في هذا الضرب من الملكية يمسك في يديه جميع السلطات، وهو لهذا قريب الشبه بالطغيان، لكنه لا يزال نظاما دستوريا، فهي ملكية وراثية يتولى فيها الابن عرش أبيه.

والحق أن النظام الملكي عند الشعوب غير المتحضرة يحمل سمة الطغيان لاسيما عند الشعوب الآسيوية، لأن هذه الشعوب غير المتحضرة لديها طبيعة العبيد، وهي طبيعة غير موجودة عند الشعب اليوناني، ولهذا فإننا نجد الشعوب الآسيوية التي تتسم بسمة العبيد أكثر من شعوب أوروبا، تتحمل الحكم الاستبدادي، وكذلك الطغيان بغير شكوى أو تذمر[27].

3- هناك شكل ثالث من أشكال الحكم الفردي عرفه اليونانيون القدامى، وهو يشمل من يسمون «بالدكتاتورية» (أو القضاة)[28]. وهذا النوع من الملكية يمكن أن يكون، على وجه التقريب، شكلا من أشكال الطغيان المنتخب أو المختار، وهو-مرة أخرى-يختلف عن النظام الملكي عند الشعوب غير المتحضرة ليس في أنه غير دستوري، بل في أنه غير وراثي، فبعض الدكتاتوريين يتقلدون مناصبهم مدى الحياة، وبعضهم الآخر لفترة محدودة أو للقيام بمهام معينة، فلقد تم اختيار بتاكوس Pittacus في مدينة ميتلين Mitylene ليصد هجمات المنفيين والمبعدين، الذين كان يقودهم أنتميدس Antimeides والشاعر الغنائي الكايوس[29] Alcaeus.

هذه الدكتاتوريات القديمة كانت ولا تزال تحمل طابعا مزدوجا، فهم طغاة من حيث ما لديهم من سلطة استبدادية، أي من حيث انفرادهم بالحكم، ولكنهم ملوك من حيث إنهم مختارون يستندون إلى رضاء المواطنين وموافقتهم.

4- لكن هناك نوعا رابعا من النظام الملكي، وهو النظام الذي ساد في العصر البطولي، وكان نظاما دستوريا يعتمد على رضاء المحكومين، وينحدر من الأب إلى أبنائه. وكان مؤسسو الأسر المالكة محسنين لشعوبهم في الفنون وفي الحروب، وقد احتفظوا بثلاث وظائف من وظائف السيادة:

أ- فهم قادة في الحروب.

ب-وهم قضاة يحكمون في الدعاوى القانونية.

جـ-ولهم وظيفة دينية عند تقديم القرابين بحيث لا يحتاجون إلى كاهن.

ولقد استمتعوا في العصور الغابرة بسلطة دائمة، وأشرفوا على شؤون الدولة الداخلية والخارجية ثم تغير الوضع مع نهاية هذه العصور حيث تقلصت هذه المميزات، فبعضها تخلى الملوك عنه طواعية، وبعضها الآخر استولى عليه الشعب. والشيء الوحيد الذي ترك لهم في النهاية هو الإشراف التقليدي على تقديم القرابين للآلهة. وحتى في الأوقات التي كان يقال فيها إن النظام الملكي لا يزال له وجود حقيقي، فإن السلطة الوحيدة الفعالة التي كانت للملك هي سلطة القائد العسكري إبان الحملات الخارجية.

5- لكن لا تزال هناك صورة خامسة تختلف عن الصور الأربع السابقة وهي الصورة المطلقة، أعني التي هي ضرب من الحكم المطلق، حيث يكون لشخص واحد السيادة على جميع المواطنين، وفي شتى المسائل، وفي جميع الأمور، وهي تناظر الحكم الأبوي في العائلة، فكما أن سلطة الأب هي ضرب من الملكية في الأسرة، فكذلك النظام الملكي الذي نتحدث عنه الآن هو صورة من إدارة الأسرة مطبقة على مدينة أو قبيلة أو مجموعة من القبائل.

ولما كان الملك في هذه الصورة الأخيرة يسيطر على جميع الأمور، ولما كانت له السيادة في شتى الموضوعات والمواقف، فإن ملكا من هذا القبيل لهو جدير بأن يسمى «بالملك الشامل» Pan Basileus، وهو مصطلح يعني عند أرسطو الملك صاحب السلطة الشاملة التي يمكن مقارنتها بوضع الأب الذي يمارس سلطات شاملة مماثلة على جميع أفراد الأسرة، فالواقع أن السيادة هنا سيادة أخلاقية يتمتع بها «كبير العائلة»[1]، وسيادة الأب هنا تشبه نظرية بودان Bodin أو نظرية فلمر Filmer، وسوف نتحدث عن الأخير بشيء من التفصيل فيما بعد.

رابعا: الطاغية

ا- أنواع الطغيان:

يرى أرسطو أن الطغيان صورة من صور الحكم الفردي عندما يتحول إلى حكم سيئ ينفرد فيه صاحبه بالسلطة دون حسيب ولا رقيب، فلا يكون هناك قانون يحكم بل إرادة الفرد. وهناك ثلاثة أنواع تتدرج في السوء وإن

اشتركت كلها في التفرد بالحكم:

النوع الأول: ما سبق أن تحدثنا عنه في النظام الملكي وهو الدكتاتور الذي يختاره الشعب للقيام بمهام معينة، ولفترة محددة، على نحو ما حدث عند الإغريق في فترة مبكرة من تاريخهم[30]. وهو ما يمكن أن نسميه بلغتنا الحديثة «الحاكم العسكري العام»، عندما تفرض الأحكام العرفية في بلد ما بسبب الحرب أو الكوارث الطبيعية أو انتشار أمراض وبائية.. الخ. ويحتاج الأمر إلى قرارات سريعة، وهو ضرب من الحكم وجد عند الرومان أيضا، قد لا يكون سيئا، اللهم إلا إذا خرج فيه صاحبه عن المهام الموكولة إليه، أو تجاوز حدود المدة الزمنية فاستمر في الانفراد بالحكم[31].

النوع الثاني: النظام الملكي المطلق الموجود عند «البرابرة»، على نحو ما هو موجود مثلا في الإمبراطورية الفارسية، حيث نجد سلطة الملك مطلقة لا يقيدها عرف ولا قانون، وهذا الضرب من الحكم يقول عنه أرسطو إنه «نصف ملكية، ونصف طغيان:< نصف ملكية لأن الحاكم هنا لم يغتصب الحكم، وإنما تولاه بناء على أساس شرعي عندما ورثه عن أبيه، ونصف طغيان لأن الحاكم يسلك بمزاج السيد الذي يسيطر على عبيده، فالحكم يسير طبقا لإرادة الحاكم وحدها![32].

النوع الثالث: الشكل الثالث من الطغيان هو ما يفهم عادة من هذا المصطلح، وهو الذي يستحق فعلا هذا الاسم، فالحاكم هنا يحكم حكما مطلقا بلا رقيب ولا حسيب ولا مسؤولية من أي نوع: إنه السيد الأوحد الذي يحكم لمصلحته الشخصية، ولأهدافه الخاصة وحدها، فالنوع السابق من الطغيان قد ينفرد فيه الحاكم بالحكم، لكنه قد يضع في ذهنه مصلحة الناس والخير العام للشعب. أما في الشكل الثالث فإننا نجد الحاكم لا يكترث لشيء سوى صالحه الخاص: ذلك هو الحكم الفردي الذي يتسلط فيه الطاغية بلا مسؤولية على مواطنين أنداد له، بل قد يفضلونه، ويتولى فيه السلطة لمصلحته الشخصية لا لمصلحة المحكومين، بل دون أن يهتم أدنى اهتمام بمصالحهم الشخصية، وهذا ما يجعله حكما بالإكراه، إذ لا يخضع أحد من الأحرار طوعا لهذا الحكم[33].

ولما كان هذا حكما بالإكراه فإن الطاغية في هذا الضرب من الحكم يغتصب السلطة اغتصابا دون أن يكترث برضا المواطنين، إنه يصل إلى

الحكم بالقوة المسلحة أو بحد السيف.. . الخ. دون أن يستند إلى أي حق شرعي في توليها[34].

وذلك هو تعريف الطاغية الذي ساد الفكر السياسي الأوروبي بعد ذلك. يقول جون لوك معرفا الطغيان تعريفا يكاد يكون هو نفسه تعريف أرسطو: «إذا كان الاغتصاب هو ممارسة إنسان ما لسلطة ليست من حقه، فإن الطغيان هو ممارسة سلطة لا تستند إلى أي حق، ويستحيل أن تكون حقا لإنسان ما!»[35]. والخاصية الثانية التي سادت الفكر الأوروبي وأخذت عن أرسطو أيضا هي أن الطاغية يستخدم السلطة التي انفرد بها لصالحه الخاص. يقول الملك جيمس في خطاب أمام البرلمان الإنجليزي سنة 1630، «إن الفرق بين الملك والطاغية هو أن الأول يجعل من القوانين حدا تنتهي عنده سلطته، كما أنه يجعل من خير المجموع الغرض الأساسي لحكمه، أما الطاغية فلا حد لسلطانه، كما أنه يسخر كل شيء لإرادته ورغباته»[36]. وإن كان من الممكن الجمع بين هاتين الخاصيتين في خاصية واحدة فهي «عدم المساءلة»، فهو لا يسأل عما يفعل وهم يسألون!. وإذا كان طغاة اليونان كانوا يشبعون شهواتهم ومصالحهم الخاصة، فقد تكون شهوات طغاة اليوم أوسع وأعمق كتكوين إمبراطورية، أو إقامة أمجاد زائفة لأنفسهم، أو إعادة فكرة تاريخية عفا عليها الزمان!.

2- اختلاف الطغيان عن النظام الملكي:

يعتقد أرسطو أن الطغيان هو أسوأ أشكال الحكومات كلها، فحكومة الطاغية تجمع مساوئ وانحرافات وعيوب الحكومتين الأوليجاركية والديماجوجية، ولهذا كانت أشد منهما ضررا على رعاياها![37].

وإذا كان أرسطو دائم الحديث عن الطغيان في النظام الملكي بل والربط والمقارنة بينهما، فإننا نراه ينبهنا الحد أنهما إذا كانا متشابهين، فإن بينهما فروقا أساسية، واختلافات مهمة، يمكن أن نذكر بعضها على النحو التالي[38]:

أ- من حيث المنشأ، فإننا نجد أن الملوك قد نشأوا في أسر رفيعة وخرجوا من طبقات عليا، وهم مع ذلك يحمون بطبيعتهم الطبقات الشعبية، ذلك لأنهم يعتمدون في حكمهم على السمو، السمو الشخصي، وسمو الأسرة في الخلق والسلوك.

ب- أما الطغاة فقد نشأوا، على العكس، في أجواء دنيا، فقد خرجوا من

الطبقات الشعبية ومن الجماهير، ولهذا استهدفوا في الأعم الأغلب حماية الجماهير الذين خرجوا من بينهم ضد طبقة النبلاء والأشراف (ويبدو أن أرسطو متأثر هنا بفكرة أفلاطون القائلة بخروج نظام الطاغية من الديمقراطية أو الغوغاء!)، فالطاغية يظهر لإنقاذ الجماهير وهو يتولى الحكم بدعوى رفع الظلم الواقع عليها. ويرى أرسطو أن سجلات التاريخ تشهد بهذه الواقعة، أو يمكن القول بحق إن معظم الطغاة بدأوا حياتهم ديماجوجيين، ثم اكتسبوا ثقة الشعب بافتراءاتهم ضد طبقة النبلاء.

بل إن الطاغية قد يلجأ إلى إشاعة الفوضى والبلبلة والاضطراب، حتى يشعر الجماهير بحاجتها إليه وحمايتها من طبقة الأغنياء التي تستولي على حقوقها!.

جـ- لكن أرسطو ينبهنا إلى أنه ليست هذه هي الطريقة الوحيدة لمنشأ الطغاة، فعلى الرغم من أن العدد الأكبر من الطغاة نشأوا بهذه الطريقة في الأمة التي كانت بها الطبقات الشعبية قوية في الدولة، فإن هناك بعض الطغاة في فترات أكثر قدما نشأوا بطرق مختلفة. فقد استمد بعض الطغاة مصدره من طموحات الملوك الذين انتهكوا الحدود التقليدية لقوانين بلادهم، فطمعوا في اكتساب سلطة استبدادية ومعظم نظم الطغيان الأخرى أسسها رجال أصلاء انتخبهم الشعب في البداية لمهمات عليا»[39]. فالملوك قد ينقلبون طغاة إذا لم يتقيدوا بالقوانين، والحاكم العسكري قد ينتهز الفرصة فيمد السلطة الممنوحة له لأداء مهمة معينة، ويتولاها طيلة حياته، ويسخرها لأغراضه هو!، بل قد يخرج الطاغية من قلب النظام الأوليجاركي (حكم القلة الغنية)، عندما تختار هذه القلة شخصا معينا تمنحه اختصاصات سياسية واسعة إلى أقص حد، كالإشراف على شؤون الدولة ومراقبتها.

وفي جميع هذه الحالات تسنح الفرصة لشخص من الأشخاص الطموحين ليصبح طاغية إذا أراد، فقد يتاح له أن توضع السلطة كلها في يديه أو قد يخضع لسطوة المنصب، لاسيما إذا كان من المناصب العليا أو السامية.. وقد حدث ذلك طوال التاريخ اليوناني القديم في كثير من المدن اليونانية. وعلى هذا النحو اصبح فيدون Pheidon طاغية لمدينة أرجوس[40] Argos، وقد يبدأ الحاكم ملكا ثم يتحول إلى طاغية، على نحو ما حدث لطغاة أيونيا Ionia، وفلاريس Phalaris، طاغية مدينة أجريجنتم[41]

Agrigentum فقد استغلوا مناصبهم جسرا للطغيان[42].

3- الملك والطاغية:

يعقد أرسطو مقارنة مهمة بين الملك والطاغية لأنها ترددت كثيرا في الفكر السياسي الغربي بعد ذلك. ويمكن أن نوجز أهم نقاطها فيما يلي:

أ- مهمة الملك حماية الشعب، ومنع الظلم الذي يمكن أن يلحق به. ولا يحاول قط أن يلحق بالغالبية العظمى من الناس أي أذى أو إهانة.

ب- أما الطاغية فهو على العكس لا يهتم إلا بمنافعه الشخصية. إن هدف الطاغية هو المتعة والاستمتاع، في حين أن هدف الملك هو الفضيلة والخير.

جـ- يطمع الطاغية في المال أو الثروة أو الجاه أو المجد في حين يطمع الملك إلى الخير والشرف والفضيلة.

د- يعتمد الطاغية في حراسته على المرتزقة من الأجانب، في حين يعتمد الملك في حراسته على المواطنين[43]. وهنا لابد أن نتوقف قليلا، لأن الطاغية في بلادنا قد لا يعتمد على المرتزقة من الأجانب كما يشير أرسطو (رغم أن بعضهم كان يعتمد على المستعمر الأجنبي في القرن الماضي!)، لكنه قد يستخدم مواطنين مرتشين يعطيهم مناصب ووظائف لم يكن لهم أن يحلموا بها، أو رتبا أو مبالغ طائلة من المرتبات، أو من التسهيلات الأخرى!، والفكرة واحدة، وهي أن الطاغية كما يقول أرسطو «يدفع لكي يحمي نفسه»! أما الملك أو الحاكم الصالح فيحميه النظام ويدافع عنه المواطنون!.

هـ -يتصف الطاغية بعدم الثقة في الشعب، ولهذا يفزع من حمله للسلاح، وهكذا يلجأ إلى إيذاء الناس، متفقا في ذلك مع الأوليجاركية التي يأخذ أسوأ ما فيها![44].

و- يقف الطاغية من المشاهير والأعلام موقف العداء ويضع الخطط السرية والعلنية للقضاء عليهم، أو الإيقاع بهم وتشريدهم، كخصوم سياسيين ومناهضين للحكم، ذلك لأنه يعلم تمام العلم أن الثورات ضده تخرج من صفوف هؤلاء القوم! فبعضهم يتآمر عليه لأنهم لا يريدون أن يكونوا عبيدا للطاغية!. ويفسر لنا ذلك تلك النصيحة التي قدمها بريندر Periander طاغية كورنثه لأحد أصدقائه من الطغاة الذي أرسل رسولا يطلب النصيحة، فأخذ

الرسول إلى الحقول، وراح يضرب بعصاه سنابل القمح البارزة مشيرا عليه بذلك بضرورة قطع رقاب علية القوم في المدينة!، وكانت نصيحة تناقلها الطغاة من عصر إلى عصر، وهي «ضرورة التخلص من العناصر البارزة في المجتمع !!»[45].

4- كيف يحتفظ الطاغية بحكمه؟

في استطاعتنا أن نقول إن عوامل استقرار الحكم الفردي عموما تكاد تكون واحدة، هي الاعتدال، فالملك المعتدل يحتفظ بعرشه، كذلك يبقى الملك كلما تقلصت امتيازاته وقلل هو نفسه من سلوكه كسيد أو من معاملة المواطنين معاملة دنيا. إن عليه، على العكس، أن يعاملهم كأنداد ونظراء. وهذا هو السبب في بقاء النظام الملكي في بعض البلدان لفترة طويلة. كذلك يمكن أن نعزو بقاء النظام الملكي في إسبرطة إلى أن السلطة كانت موزعة بين ملكين من ناحية، وأنه كان هناك اعتدال في تصرفاتهما بصفة عامة[46] من ناحية أخرى.

أما الطاغية فإنه يحتفظ بعرشه بإحدى وسيلتين تعارض كل منهما الأخرى تمام المعارضة وهما على النحو التالي:

الطريقة الأولى:

سوف نجد أن الوسائل التي يعتقد أرسطو أن الطاغية يلجأ إليها للاحتفاظ بعرشه مألوفة لنا تماما، فهي طريقة تقليدية يتوارثها الطغاة، ويسير عليها معظمهم في تدبير شؤون سلطانهم. ولقد ابتكر أغلب خصائص هذه الطريقة، في الأصل، بريندر Periander طاغية كورنثه، وإن كان قد استمد الكثير من سماتها من نظام الحكم في فارس. ولقد سبق أن أشرنا إلى بعضها بالفعل، ولكن علينا أن نجمل أهمها فيما يلي:

1- الغاية النهائية للطاغية، لكي يحتفظ بعرشه، هي تدمير روح المواطنين، وزرع الشك وانعدام الثقة فيما بينهم، وجعلهم عاجزين عن عمل شيء أو فعل أي شيء! كذلك تعويد الناس الخسة والضعة، والعيش بلا كرامة، بحيث يسهل عليهم أن يعتادوا الذل والهوان[47].

2- القضاء على البارزين من الرجال، وأصحاب العقول الناضجة، واستئصال كل من تفرق أو حاول أن يرفع رأسه[48]. وقد سبق أن تحدث عنها أفلاطون باسم «طريقة التطهير» التي هي عكس طريقة الأطباء!.

3- منع الموائد المشتركة والاجتماعات والنوادي وحظر التعليم (أو جعله لونا من الدعاية للحاكم كما يحدث عندنا الآن!) وحجب كل ما يعمل على تنوير النفوس أو كل ما يبث الشجاعة والثقة بالنفس![49].

4- منع المواطنين من التجمع لأغراض ثقافية أو أي تجمع مماثل، واتخاذ كافة السبل التي تغرس في المواطن، في نهاية الأمر، الشعور بأنه غريب عن بلده، بقدر المستطاع، أعني قطع الحبل السري الذي يربط المواطن بوطنه! ذلك لأن تعارف المواطنين وتوادهم يؤدي باستمرار إلى ثقة متبادلة.

5- إجبار كل مقيم في المدينة أن يظهر للعيان بصفة مستمرة، وإكراهه بوجه عام ألا يجاوز أبدا أبواب المدينة إلا إذا كان الطاغية وأعوانه على علم بما يعمل الناس في دولته. وهكذا يواصل الطاغية استعباد المواطنين، وعن طريق الاستعباد المستمر يعتاد الناس الخسة والضعة والهوان. وهذا يعني إعطاء الطاغية ثقبا صغيرا ينظر منه ليرى أفعال مواطنيه حتى يعتادوا الهوان ويألفوا العبودية اليومية. ويشتمل هذا الخط السياسي كذلك على وسائل أخرى ذات طبيعة مشابهة، وهي شائعة عند الفرس، وعند البرابرة عموما. وهي كلها تؤدي إلى نتيجة واحدة، هي المحافظة على الطاغية [50].

6- أن يجتهد الطاغية حتى تكون لديه معلومات منتظمة حول كل ما يفعله رعاياه أو يقولونه. وهذا يعني أن تكون هناك شرطة سرية وجواسيس أو عيون يبثها في أرجاء البلاد على نحو ما كان طاغية سيراقوصه يفعل عندما كان يستخدم جواسيس من النساء، أو المتنصتون الذين كان يبعث بهم هيرو Hiero الطاغية في كل المجتمعات والمحافل والمجالس العامة، لأن الناس بهذه الطريقة كانوا يقللون من صراحتهم إذا ما تكلموا عن نظام الحكم، أو يكتمون آراءهم بداخلهم، لأنهم يخشون الجواسيس، ويهابون العيون والآذان المنتشرة حولهم، ذلك لأتهم إن تجاسروا وتحدثوا انكشف أمرهم![51].

7- كذلك يعتمد الطاغية على إغراء المواطنين أن يشي بعضهم بالبعض الآخر، فتنعدم الثقة بينهم، ويدب الخلاف بين الصديق وصديقه، وبين العوام وعلية القوم. وبين الأغنياء والفقراء. وهكذا فإن الطاغية يبذر الشقاق والنميمة، ويثير حقد الشعب على الطبقات العليا التي يجتهد أن يفرق بينها! [52]، ولو اطلع أرسطو على أحوال الطغاة عندنا ما زاد كثيرا على ما

يقول، ربما تحدث مثلا عن كتابة التقارير بحيث يتحول كل موظف في موقعه إلى جاسوس على من حوله. وربما تحدث عن رشوة البعض الآخر على طريقة المعز لدين الله الفاطمي: هذا حسبي، وهذا نسبي!، فبعض الناس يشتريهم الطاغية بالمال أو بالمنصب أو برتبة عسكرية، أو بوظيفة لم يكن يحلم بها. والبعض الآخر يودعهم السجن أو يفصلهم أو يطهرهم أو يصفيهم جسديا.. . إلى آخر هذه المصطلحات الحديثة!!

8- وأخيرا هناك وسيلة أخرى للطاغية هي إفقار رعاياه حتى لا يكلفه حرسه شيئا من جهة، وحتى ينشغل المواطنون من جهة أخرى، بالبحث عن قوت يومهم، فلا يجدون من الوقت ما يتمكنون فيه من التآمر عليه-وهذه عبارة أرسطو لأنها بنصها تجعل القارئ يظن أنني أتحدث عن واحد من العهود العسكرية عندنا!-ويستمر المعلم الأول في ضرب الأمثلة بمصر وما فيها من «أعمال السخرة» أو الأعمال اللا إرادية التي يجبر عليها الإنسان!، يقول: «لديك المنشآت التي أقيمت في مصر كالأهرام والمعابد الهائلة.. وكذلك تشييد المعابد لزيوس التي أقامتها أسرة بيزستراتوس طاغية أثينا. ومثال آخر الإضافات التي أضافها بوليكراتس Polytcrates طاغية جزيرة ساموس Samos إلى الآثار العظيمة في الجزيرة، فليس لجميع هذه الأعمال سوى هدف واحد هو إفقار المواطنين، وشغل فراغهم حتى لا يجدوا وقتا لشيء آخر» [53]!، كما أن أرسطو يضيف لنفس الغرض، فرض الضرائب التي تؤدي إلى نتيجة مماثلة، «ويمكن أن نسوق مثالا من سيراقوصه، حيث نجد أنه خلال خمس سنوات من حكم الطاغية ديونسميوس الكبير (الأب)، دفع المواطنون كل ما لديهم من ممتلكات للدولة على سبيل الضرائب، فقد فرض الطاغية ضريبة سنوية اسمها ضريبة المتلكات تقدر ب 20٪ مما يملكه الفرد!»[54].

وفضلا عن ذلك كله فقد يلجأ الطاغية إلى إشعال الحروب، بهدف أن ينشغل المواطنون بصفة مستمرة، ولا ينفكون يحتاجون إلى قائد على الدوام.

إن السمات الأساسية للطاغية هي بذر بذور الشقاق، وانعدام الثقة بين المواطنين، وعلى حين أن النظام الملكي يعتمد في حمايته على الأصدقاء، فإن الطاغية يسير على المبدأ التالي: «إن الناس جميعا يودون الإطاحة به، غير أن الأصدقاء وحدهم هم الذين يستطيعون ذلك». ومن ثم فينبغي أن

تنعدم الثقة في الأصدقاء قبل غيرهم. ولهذا نجد الطاغية يشجع التأثير الأنثوي في الأسرة، على أمل أن تقوم الزوجات بالإبلاغ عن أزواجهن! وللغاية نفسها تراهم يفرطون في تدليل العبيد والخدم حتى يتمكنوا من الإفشاء عن ساداتهم [55].

ولهذا السبب أيضا نجد الطاغية يختار الفاسدين من البشر في نظام حكمه ليكونوا له أصدقاء، فهم عبيد النفاق والتملق، والطاغية تسره المداهنة، وينتشي من النفاق، ويريد من يتملقه. ولن تجد إنسانا حرا شريفا يقدم على مثل هذا العمل. فالرجل الخير يمكن أن يكون صديقا، لكنه لا يمكن تحت أي ظرف أن يكون مداهنا أو متملقا. أما الرجل السيئ فليس لديه الاستعداد للقيام بهذا الدور فحسب، وإنما نراه يسعى إليه. إنه: «أداة حسنة لأغراض شريرة». و«لا يفل الحديد إلا الحديد» كما يقول المثل [56].

من عادة الطاغية ألا يحب رجلا ذا كرامة، أو رجلا شريفا ذا روح عالية أو صاحب شخصية مستقلة. ذلك لأن الطاغية يدعي أنه يحتكر لنفسه هذه الخصال الحميدة. ومن ثم يشعر أن أي إنسان شريف صاحب كرامة إنما يزاحمه في الجلال والإباء، أو أنه يحرمه من التفوق والسيادة، فذلك اعتداء على سيادته بوصفه طاغية. ومن هنا فان الطاغية يكره جميع الأخلاق الشريفة؟ لأنها اعتداء على سلطانه. ومن عادة الطاغية أن يفضل صحبة الأجانب والغرباء على صحبة مواطنيه، ولهذا يدعوهم إلى مائدته، وإلى لقائه، ويأنس لهم في حياته اليومية. وهكذا يصبح المواطنون أعداء، وأما الغرباء فلا خطر منهم لأنهم لا ينافسونه ولا يزاحمونه! [57].

ويعود أرسطو فيلخص هذه الأساليب في ثلاث غايات تضرب بجذورها في أعماق الشر على حد تعبيره، ويتطلع الطاغية إلى تحقيقها:

- **الغاية الأولى:** هي تدمير روح المواطن، لأن الطاغية يعلم علم اليقين أن صاحب الروح الفقيرة-وهو الذليل الخانع-لن يتآمر عليه على الإطلاق!

- **الغاية الثانية:** ارتياب المواطنين بعضهم من بعض، إذ إنه لا يمكن القضاء على الطاغية إلا إذا اتحد المواطنون، وتشاوروا، ووثق كل منهم بالآخر، وكذلك فإننا نجد الطاغية يكاد يطارد الأخيار من الناس، لأنه يراهم خطرا مزدوجا على سلطانه، فهم من ناحية خطر عندما يشعرون بأن من العار أن يحكموا كما يحكم العبيد. وهم خطر، من ناحية أخرى،

عندما يشعرون بالولاء بعضهم لبعض، وبالثقة المتبادلة بينهم، وفي رفضهم أن يخون بعضهم بعضا!.

- **الغاية الثالثة:** والأخيرة هي أن الطاغية يهدف الحد أن يصبح مواطنوه عاجزين عجزا تاما عن أي فعل، ومن ثم يكون السعي إلى القضاء على الطاغية ضربا من المحال. ولا أحد يحاول أن يصنع المستحيل، ومن ثم فلا أحد يحاول أن يطيح بالطاغية، مادامو قد أصبحوا جميعا عاجزين عن الحركة!.

الطريقة الثانية:

الأساليب السابقة الذكر التي شرحناها بالتفصيل تمثل عند أرسطو الطريقة الأولى التي يلجأ إليها الطاغية للمحافظة على حكمه-وهي أكثر الطريقتين شيوعا-وهي مألوفة لنا نحن الشرقيين. فجميع الأساليب التي تحدث عنها أرسطو قد خبرناها طوال تاريخنا، ولا نزال نعيش فيها حتى يومنا الراهن، حتى أن القارئ العربي عندما يقرأها يشعر بأن أرسطو يصف به ما يدور في مجتمعه، لا سيما المجتمعات العسكرية «الثورية» التي رفعت شعارات وطنية لتضحك بها على الجماهير، وتستميل مشاعر العامة، وعواطف الدهماء، على نحو ما فعل «بيزستراتوس» طاغية أثينا الذي سنتحدث عنه في الفصل الأول من الباب الرابع.

غير أن هناك طريقة أخرى أقل شيوعا من الطريقة الأولى، وهي تسير في خط معاكس ومضاد تماما، وسوف يكون في استطاعتنا أن نفهم بسهولة هذه الطريقة لو أننا عدنا إلى الوراء قليلا، وتذكرنا العوامل التي تسهم-في رأي أرسطو-في تدمير النظام الملكي فلقد سبق أن لاحظنا أن إحدى الطرق التي تدمر الملك هي أن يتحول إلى طاغية، وذلك يعني أن إحدى الطرق التي يحافظ بها الطاغية على نظام حكمه هي أن يتحول الطغيان إلى طبيعة النظام الملكي، أعني أن يظل الطاغية محتفظا بالقدرة وبالسلطة في حكم رعاياه، ليس برضاهم بل رغما عنهم، فتنازله عن هذه الخاصية يعني تنازله عن الطغيان، غير أنه متى ثبتت هذه القاعدة استطاع الطاغية فيما يبقى أن يسلك سلوك الملك الحق، أو على الأقل، أن يتخذ منه بمهارة كل سماته!.

خاتمة

عرضنا نظرية أرسطو عن الطاغية بالتفصيل لأهميتها، فقد ترددت عند كثير من الفلاسفة والمفكرين السياسيين في الفكر الأوروبي بعد ذلك.
ولقد سقنا كثير من النصوص الأرسطية لأنها أبلغ من أي حديث، فنحن أمام فيلسوف خبر الطغيان، سواء كان طغيان الفرد أو الجماعة، حتى أنه هرب من أثينا، بعد موت الاسكندر، عندما اضطربت المدينة، وسادتها موجة عاتية من المد الشعبي الذي سيطرت عليه الدهماء، قائلا عبارته الشهيرة: «إنني لن أسمح لأثينا أن ترتكب الجريمة نفسها مرتين في حق الفلسفة!» مشيرا إلى إعدام الديمقراطية الأثينية لشيخ فلاسفة أثينا سقراط، وهي ديمقراطية يعتبرها أرسطو-كما اعتبرها أستاذه من قبل-ضربا من طغيان الدهماء، واستبداد العامة!.

كذلك فإننا نجد أن أرسطو وصف الطاغية وصفا دقيقا مفرقا بينه وبين النظام الملكي، وهي تفرقة ظل يرددها الملوك لاسيما ملوك إنجلترا، كما لاحظنا من قبل، بعد ذلك بما يقرب من عشرين قرنا!: الطاغية يعمل لصالحه الخاص. والملك يعمل لصالح الجميع!.

كما أن أرسطو وصف «الطغيان الشرقي» بأنه النموذج الحقيقي للطغيان، وهو أيضا وصف ظل يتكرر منذ عصر أرسطو حتى يومنا الراهن! حتى أن الأوروبيين عندما «يسبون» ملكا أو حاكما لاستبداده يصفونه بأنه أقرب إلى الطاغية الشرقي!. فالطاغية الشرقي «الشهير» يعامل المواطنين معاملة السيد للعبيد، وها هنا نجد أصل الفكرة الهجلية التي تقول إن الشرقيين كانوا جميعا عبيدا للحاكم الذي ظل هو وحده «الرجل الحر» في الدولة !.

والغريب أن أرسطو أرسل إلى تلميذه الإسكندر الأكبر رسالة ينصحه فيها بمعاملة اليونانيين كقائد، وأن يعامل الشرقيين معاملة السيد لأنهم بطبيعتهم عبيد! [58].

وأود أخيرا أن أسوق ثلاث ملاحظات:

الأولى: أن القول إن الطاغية يعمل لصالحه الخاص، ينبغي أن يفهم

فهما مرنا. فقد يعمل الطاغية في فترة من فترات التاريخ لصالحه الخاص بالمعنى الضيق للكلمة، أعني لمتعه الحسية أو لجمع المال أو لإشباع شهواته، للخمور، للنساء.. . الخ. وقد مر بنا طغاة في تاريخنا الوسيط من هذا القبيل على نحو ما سنرى بعد قليل.

وقد لا يميل الطاغية إلى شيء من المتع الحسية، فيظهر بمظهر من يصرف كل اهتمامه وعنايته إلى الصالح العام، ولا يظهر بمظهر المبذر أو من ينفق نفقات طائلة تشق على سواد الناس، وتثير سخطهم، لاسيما إذا ما كانت الأموال تجمع من الطبقات الكادحة، وكان على الطاغية أن يقدم كشف حساب عن إيرادات الدولة ومصروفاتها. وهو ما قام به أكثر من طاغية بالفعل. فهو في هذه الحال سوف يظهر مظهر المدبر لا الطاغية، وهو مع ذلك لن يخشى أن تعوزه الأموال مادام قابضا على زمام الأمور. والأفضل أن يوظف الأموال بدلا من تركها ثروات مكدسة، وبذلك يكون الحراس، والأعوان، أقل شهوة للمال والسلطة [59].

كذلك ينبغي على الطاغية أن يظهر، وهو يجمع الضرائب، بمظهر من يتصرف للصالح العام، فهو لا يجمع الضرائب إلا من أجل مصلحة عامة كالتجهيز للحرب مثلا، وهو لابد أن يظهر بمظهر الحارس، والخازن للثروة العامة، لا لثروته الخاصة!، وعلى الطاغية أن يكون في مثل هذا السلوك الشخصي، شجاعا في غير غلظة!، بحيث يبعث الرهبة في نفوس كل من يتقدمون للقائه، دون أن يبث الرعب في قلوبهم، وذلك هدف ليس من السهل تحقيقه ما لم يحترمه الناس! [60].

أما فيما يتعلق بشأن المتع الحسية فإن عليه أن يسلك سلوكا يتناقض مع سلوك الطغاة المعاصرين لنا في أيامنا هذه، والذين قد لا يشبعون من المتع الحسية لو استمروا يغترفون منها أياما وليالي. إن عليه، على العكس أن يسلك سلوكا معتدلا، بل إن عليه أن يظهر بمظهر الرجل الذي يتجنب الملذات، المستيقظ للصالح العام، حتى لا يكون عرضة للازدراء ثم الاغتيال[61].

وباختصار يبدو أن أرسطو، في هذه الطريقة الثانية، يتحدث عما سمي في العصر القديم «بالطاغية الصالح» أو الخير، وهو نفسه الذي سمي في العصر الحديث بالمستبد العادل، وهو حاكم ينفرد بالحكم، لكنه لا يهتم إلا

بالصالح العام، ولا يبدد أموال الدولة على ملذات أو يسرف في رشوة حرسه الخاص، وهو بذلك يقترب من الملك الصالح. وإن كان أرنست باركر يرى أن أرسطو هنا يستبق نصائح مكيافللي، ويقدم نصائح سياسية «لأميره الجديد» بطريقة واقعية. غير أن نصيحته تختلف اختلافا أساسيا عن نصائح مكيافللي من حيث إنه يدعو الأمير الجديد أن يكون «عقل الدولة»، وأن يكون ملكا وإنسانا، أو على الأقل أن يلعب دور الملك والإنسان! (62).

لكن مفهوم هذا «الطاغية الصالح» قد يتسع: فهتلر وموسوليني، وستالين في الغرب، وكذلك سوكارنو وعبد الناصر وصدام في الشرق ليس من الضروري أن يكون طغيانهم من أجل الشراب والنساء والمتع الحسية، بل قد تكون لهم أهداف أخرى: بناء إمبراطورية، السيطرة على شعوب العالم، نشر فكرة بالقوة، التفرد بالحكم في جميع هذه الحالات، والتشبه بالله، في صفة من صفاته: وهي «ألا يسال عما يفعل !!».

الثانية: أن المعيار الذي يميز حكم الطاغية هو انعدام الرأي الآخر، ولهذا فإن جميع أنظمة الحكم غير الديمقراطية هي أنظمة طغيان أو استبداد بطريقة أو بأخرى، ولهذا كرهت الفاشية النظم الديمقراطية كراهية شديدة!، إن المجتمع الذي يرتبط فيه الشعب بالزعيم القائد الملهم بحبل سري، يتنفس كلما تنفس شهيقا وزفيرا هو مجتمع يحكمه طاغية بغض النظر عما يفعل!، فليست العبرة بما قدمه الحاكم الملهم من أعمال مجيدة، فقد يبني السدود ويقيم الجسور، وينشئ المصانع، لكنه في النهاية يقتل الإنسان!، يدوس كرامته وقيمه ووجوده كانسان!. إنه يدمر «روح المواطن»- كما قال أرسطو-بحق-ليحيل المجتمع إلى مجموعة من النعاج تسهل قيادتها!!.

الثالثة: ما يقوله أرسطو من أن الشرقيين لديهم طبيعة العبيد، وأنهم خلقوا عبيدا، هي الفكرة نفسها التي كررها هيجل بعد ذلك عن الشرق عموما والصينيين خصوصا، عندما قال إن الشعب الصيني لديه عن نفسه أسوأ الأفكار، فهو يعتقد أنه لم يخلق إلا ليجر عربة الإمبراطور!!

هذه الفكرة تحتاج في الواقع إلى مناقشة؟ لأنها تتضمن «مبالغة شديدة»، وإن كان سلوك الشرقي المتدني يعطي المفكرين العنصريين الفرصة لوصفه بأحط الصفات، وسوف نعود إلى مناقشة هذه الفكرة في الفصل الأخير من هذا الكتاب.

هوامش الفصل الخامس

(1) Aristotle: Politics 1252-A The complete works of Aristotle Vol. 2,p 986- 7.

(2) Plato: Republic 369 - d.

(3) Aristotle: Op. Cit

(4) Ibid

(5) Ibid, 1253-A

(6) Aristotle: Politics, 1253-A

(7) Ibid, 1253-B

(8) Aristotle: Politics, 1953-13(The complete Works Vol. II, P1988).

(9) يعتقد أرسطو أن هذا هو رأي أفلاطون، انظر تعليق أرنست باركر في ترجمته لكتاب السياسة ص ١ حاشية 2، وأيضا جورج سباين: تطور الفكر السياسي مجلد ١ ص ١١٨-١١٩.

(10) Aristotle: Op. Cit. 1959-A

(11) Ibid

(12) Ibid

(13) Ibid: 1961-A

(14) Aristotle: Ethics, 1166-B-Complete Works Vol. 2 p.1843.

(15) Ibid

(16) فكرة لو عرفها الرئيس السادات لأصبح مشائيا متعصبا، فالمعلم الأول يريد للحاكم أن يكون كبير العائلة (انظر كبير العائلة ناقض في الألفاظ، كتاب «في مفترق الطرق» للدكتور/ زكي نجيب محمود ص 324).

(17) Aristotle: Ethics, 1161-A and Politics 1259B

(18) Ibid

(19) Ibid

(20) Ibid (21) Ibid

(22) Aristotle, Politics, 1274- B

(23) Ibid

(24) Ibid

(25) هذا التقسيم بالغ الأهمية لأنه هو الذي سيتكرر بعد ذلك في الفكر السياسي الأوروبي سواء في العصور الوسطى أو العصر الحديث.

(26) Aristotle: Politics, 1285- A

(27) Ibid

(28) الكلمة اليونانية التي يستخدمها أرسطو أسمينتيا Aisumenteia وهي تعني القاضي في معناها المألوف. لكن أرسطو يستخدمها بمعناها التطبيقي غير المعتاد الذي يكاد يقترب بصفة

خاصة من منصب «الدكتاتور الروماني» الذي سبق أن أشرنا إليه، وهو في مصطلحاتنا المعاصرة «الحاكم العسكري» الذي يتولى دفة الأمور في فترات خاصة كالحروب والكوارث..

(29) Aristotle: Politics, 1285-A

ويرى ديوجينس اللايرتي أن بتاكوس Pittacus كان في القرن السادس ق. م. واحدا من الحكماء السبعة، ويروى عنه أنه قاد قوات مدينته ميتلين Mitylene في حربها ضد الأثينيين، عندما تنازعت المدينتان على قطعة أرض، وأنه وافق على نزال قائد الاثينيين في معركة فردية وقتله. وقد أولاه شعب مدينة ميتلين سلطات استثنائية حكم بها البلاد عشر سنوات، وأعاد فيها الدستور والنظام ثم تنحى عن منصبه. وقد عاش عشر سنوات بعد تنازله عن الحكم فوهبه الشعب قطعة من الأرض كانت تحمل اسمه في أيامه. والخلاصة أن الدكتاتور تعني هنا إطلاق يد الحاكم للقيام بمهمة معينة فهي أقرب إلى الحاكم العسكري عندنا الآن. انظر:

Diogenes Leartius: Lives of Eminent Philosophers Vol -1. P. 75-77. Trans. by R. D. Hicks, Loeb Classical Library, 1972.

(30) Aristotl: Politis, 1295-A

(31) Ibid

(32) Ibid

(33) Aristotle: Politics, 1295-A

(34) كل حاكم يصل إلى منصة الحكم بغير اختيار حر من الشعب هو طاغية، سواء جاء عن طريق الانقلابات العسكرية أو البيعة بحد السيف!

(35) جون لوك «في الحكم المدني»-فقرة رقم 199.

(36) المرجع السابق فقرة رقم 200.

(37) Aristotle: Politics, 1310-B

(38) Ibid

(39) Aritotle: Op. Cit

(40) كان فيدون ملكا على مدينة أرجوس في القرن الثاني قبل الميلاد ثم تحول إلى طاغية.

(41) يروى أن فلاريس «طاغية» أجريجنتم (من أعمال صقلية وكان طاغيتها نحو عام 565 ق. م.)كان يشوي المساجين من أعدائه في مملكته بأن يضعهم داخل ثور نحاسي ضخم، ثم يوقد تحته نارا هادئة، وتوضع قصبتان تشبهان المزمار في منخري الثور بطريقة فنية بارعة بحيث تتحول أنات المساجين، وصرخاتهم حين تصل إلى أذنيه إلى نغمات وألحان موسيقية شجية! ! ويرى «أندروز» أن هذه القصة ربما كانت أسطورة اختلقها أناس لتشويه الصورة الحقيقية لتاريخه.

قارن:. Andewes: Greek Tyrants, p . 129

(42) ويرى أرسطو أن هناك طغاة آخرين من أمثال بنيتيوس Panaetius طاغية مدينة لونتين Le-ontini وكبسيلوسCypselus طاغية كورنيثه و«بيزستراتوس» Pesistratus طاغية أثينا، وديونسيوس طاغية سيراقوصة وعدد آخر من الطغاة الآخرين-بدأوا ديماجوجيين السياسة 1310 ب. ويقول أندروز» إنهم حرضوا العامة، وأثاروهم ضد الأغنياء من الأوليجاركيين» طغاة الإغريق ص 129.

(43) Aristotl: Politis, 1311-A

(44) Ibid

(45) Ibid.

(46) Aristotle: Politics, 1313-A

(47) Ibid

(48) يشير أرنست باركر إلى أن أرسطو يقصد العادات الشرقية وهو يتحدث عن ضعة المواطن وإذلاله، من ذلك ما كان موجودا في فارس وعند الصينيين وغيرهم من «عبادة الطاغية، في صورة السجود تحت قدميه»!! انظر ترجمته لكتاب السياسة لأرسطو ص 244 حاشية رقم 4.

(49) Aristotle: Politics, 1313-B

(50) ibid.

(51) تعد أجهزة المخابرات في جمهورية الخوف العراقية من أرقى وأقوى الأجهزة في العالم! وإذا كانت أجهزة المخابرات تنشأ في العادة للتجسس على الخارج لحماية الدولة فإنها عندنا تعمل أساسا في الداخل، وجهاز المخابرات عند «صدام حسين» من أكثرها تنوعا. فهناك استخبارات خاصة بالحزب، وهناك فرع آخر مهمته مراقبة أجهزة الشرطة! ثم هناك أفرع للتجسس داخل الجيش، والإدارات الحكومية والمنظمات الشعبية الخاصة بالشباب والمرأة والعمال، وأجهزة للتجسس على بعض المؤسسات الأخرى مثل «قسم الأمن الخاص» الذي يرأسه شقيق صدام الأصغر!. «جمهورية الخوف» ص 54.

(52) Ibid

(53) Ibid

(54) Ibid

(55) Ibid

(56) Ibid.

(57) Ibid

(58) قارن مثلا ترجمة أرنست باركر لكتاب السياسة لأرسطو ص 388. وانظر نص الرسالة في مجموعة مؤلفات أرسطو المجلد الثاني ص 2460 من نشرة بارنز 1985.

(59). Aristotle, Politics, 1314-B

(60) Ibid.

(61) Ibid.

(62) قارن ترجمة سير أرنست باركر لكتاب السياسة لأرسطو وتعليقه على النص ص 247 حاشية رقم 1.

الباب الثالث

الطاغية يرتدي عباءة الدين

6 في العالم المسيحي

أولا: من بداية المسيحية إلى الإصلاح الديني

1- تمهيد:

سبق أن ذكرنا في حديثنا عن «الحكم الثيوقراطي» أننا نظلم الدين كثيرا عندما ننسب إليه ذلك «الحكم المطلق» الذي يقيم حاكما مستبدا أو طاغية جائرا ليكون هو الإله أو ابن الإله، كما هي الحال في الشرق القديم، أو ليكون «خليفة الله في الأرض» يأمر وينهي بلا حسيب ولا رقيب سوى ضميره-إن افترضا وجوده.. أو حساب الله في الآخرة!. والواقع أن كثيرا من الطغاة الذين ارتدوا عباءة الدين لم يكن لديهم ضمير بالفعل!، كما أن بعضهم الآخر كان يتساءل في دهشة: أيمكن أن يكون للحاكم المطلق حساب في الآخرة؟، في حين أن بعضا ثالثا من هؤلاء الطغاة جمع الفقهاء فاصدروا فتواهم أن ليس على الحاكم باسم الدين حساب، ولا عقاب!.. إلى آخر هذه المآسي البشرية التي ارتكبت ظلما باسم الدين وهو منها بريء.

ولقد سبق أن رأينا أن اليهود هم أول من حاول إقامة الدولة الدينية بين الديانات السماوية الكبرى[1]، وهم أيضا أول من صاغ

«إننا، نحن الملوك، نجلس على عرش الله على الأرض.!»

جيمس الأول ملك إنجلترا

«أيها الناس: إنما أنا سلطان الله في أرضه.. !»

المنصور: الخليفة العباسي الثاني

«إننا لم نتلق التاج إلا من الله، فسلطة سن القوانين هي من اختصاصنا وحدنا بلا تبعة ولا شركة.. !»

لويس الخامس عشر

مرسوم ديسمبر 1770

«مملكتي ليست من هذا العالم.. .»

المسيح

إنجيل يوحنا 18- 33

مصطلح الثيوقراطية[2]. وذلك لأسباب خاصة بهم منها: اعتقادهم بأن الله ميزهم عن الأمم الأخرى وأنهم أقرب الشعوب إلى الله، لما لهم عنده من حظوة خاصة!، ولهذا فإن الفكر السياسي اليهودي يمكن أن يعد أقدم ضروب الحكم الديني على نحو ما عبرت عنه آيات العهد القديم. فالفكرة الظاهرة فيه هي أن الشعب اليهودي هو «شعب الله المختار» ومن ثم فمصيره متميز، وهو لا يشبه غيره من الشعوب لأنه يمثل قومية ثيولوجية تعتمد على ما جاء في سفر التثنية من أن «إسرائيل يحكمها الله بصورة مباشرة»، فهو الذي قسم الأمم، وفرق بني آدم، ووضع حدودا للشعوب، واصطفى شعب إسرائيل ليكون «شعب الرب». وإذا كان لكل شعب ملاك حارس يرعاه ويمثله في السماء، فإن الرب هو الذي يرعى شعب إسرائيل على نحو مباشر، فهو «إله أمانة، لا خور فيه وصديق وعادل هو»[3]. لكن اليهود هم الذين أفسدوا هذه الدولة عندما أفسدوا هذه العلاقة الحميمة مع الإله، فلم يرعوا عهدا ولا ذمة: «الرب تكافئون بهذا يا شعبا غبيا غير حكيم.. ؟!»[4]. ويعتقد برتراندرسل أن محاولة بعض المسيحيين إقامة الدولة المسيحية، ما هي إلا محاولة لمحاكاة الدولة اليهودية ووراثتها: «لقد كانت الدولة اليهودية إبان العصر الأسطوري الذي ساده «القضاة»، أو إبان الفترة التاريخية التي أعقبت العودة من الأمر البابلي، دولة دينية. ولقد كان على الدولة المسيحية أن تحذو حذوها في هذا الصدد..»[5].

ومن هنا كانت محاولة الملوك إبان العصور الوسطى ارتداء عباءة الدين أو الادعاء بأنهم يستمدون سلطانهم من الله تبريرا لسلطتهم المطلقة، إنما هي في الواقع محاولة لإحياء «الدولة اليهودية»، هذا إن لم نقل إنها محاولة لتقليد الطغيان الشرقي القديم بوصفه نمط الحكم الذي يمكن الملك من الاستبداد، ويطلق يده في أمور الرعية، ويجعل الشعب يقدسه في الوقت ذاته!.

لكن ماذا كان موقف المسيحية نفسها من هذا الحكم المطلق؟، وكيف استطاع الملوك أن يقولوا-كما قال الملك جيمس الأول ملك إنجلترا: «إننا نحن الملوك، إنما نجلس على عرش الله على الأرض.!»؟. الواقع أن الفكر السياسي المسيحي قد مر بعدة مراحل علينا أن نعرض لها في إيجاز:

2- السيد المسيح:

كان التركيز الأول للسيد المسيح على فكرة «الروح» في مقابل الجسد الذي اهتم به اليهود، فهو لم يهتم بالمادة أو بالعالم أو بهذه الحياة الدنيا بصفة عامة، وهذا واضح في رده على بيلاطس عندما سأله: «أأنت ملك اليهود؟، أجاب يسوع مملكتي ليست من هذا العالم..» (يوحنا 18: 33-36). وفي موعظة الجبل: «طوبى للمساكين بالروح لأن لهم ملكوت السماوات..» (متى 5: 3-10).

ومن هنا فقد كان من الطبيعي ألا تحتوي تعاليمه على أية عقيدة سياسية، لأن «البشارة» تقتضي إلغاء الفكر السياسي. لقد حاول المسيح أن يوقظ في كل فرد من مستمعيه الاهتمام بالحياة الروحية، وأن يلفت انتباهه إلى عالم جديد يحمله بداخله. هذا العالم هو صورة من مملكة السماء «مملكة الله»، ولكي يصل إلى هذه المملكة عليه أن يحطم الأوثان التي أقامتها شهوات الأرض، وأهواء الدنيا، وطموحات المجتمع.

وهكذا انقسم العالم إلى مملكتين: واحدة في السماء هي التي ينبغي أن يطمح المؤمن إليها، والأخرى على الأرض، يعيشها، ويؤدي واجباته عليها دون أن يكترث بها، بل عليه أن يمقتها إن عوقت وصوله إلى الحياة الأخرى [6].

وهذه القسمة يعبر عنها بوضوح في تلك الحادثة الشهيرة التي ذهب فيها مجموعة اليهود يسألون المسيح: «أيها المعلم، إننا نعلم أنك صادق.. فقل لنا أيجوز أن نعطي جزية لقيصر أم لا؟ فقال لهم: أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»(متى 32: 16-21). ولقد تكرر هذا النص الحاسم كثيرا حتى أصبح معيارا للفكر السياسي المسيحي في بعض العصور: فالحياة الاجتماعية والسياسية جزء من الحياة على الأرض، وقواعدها وقيمها أرضية، وهي لا تشترك مع الحياة الروحية في شيء. ولما كانت الروح وحدها موضوع اهتمام المسيح، كما ذكرنا، فإن الحياة الأرضية أصبحت في مركز ثانوي، ومع ذلك، وربما بسبب ذلك، فإن المسيح أوجب الخضوع لمقتضيات السياسة ومطالبها لأنها «لا قيمة لها»!.

3- القديس بولس:

لما كانت الحياة الأرضية «بغير قيمة» فقد أصبحت هي نفسها عبئا مؤلما علينا أن نتحمله لنعبر جسر التنهدات إلى الحياة الأبدية!، بل أصبحت جزئياتها وتفصيلاتها مجرد أعباء ومحن!، وهكذا كانت العبودية من الناحية السياسية-كالفقر من الناحية الاجتماعية والمرض من الناحية الصحية.. محنة قد يمر بها الإنسان على الأرض، فهذه كلها آلام جسدية «مادية» أو ضروب من العذاب الأرضي، وتلك هي طبيعة المملكة الدنيوية التي يمكن أن تفرض على الإنسان مجموعة من المحن أو الآلام التي ينبغي عليه أن يتقبلها ويرضى بها لصالح الحياة الروحية: العبودية محنة والفقر محنة، لكن قد تكون الثروة محنة أيضا مهلكة لصاحبها وملقية به في عذاب جهنم!. ومن هذه المحن التي يمر بها المرء محنة الحكم المطلق أو الاستبداد، أو حكم الطاغية، فلما كان مجال الجسد ومجال الروح مفصولين تماما، فإن علينا ألا نبتئس كثيرا لمحن الجسد، وإن كنا نجزع من محن الروح وآلامها، ولما كانت مآسي الحياة البشرية هي من صنع البشر-وهي تختلف بطبيعتها عما تصنعه السماء فإن على المواطنين أن يتحملوا حكم البشر، وبالمثل على العبيد أن يتحملوا ما هم فيه من عبودية!.

وهكذا أقرت المسيحية وجود الرق واعتبرته أحيانا من صنع السماء ولا حيلة للإنسان فيه (مما يذكرك بفكرة أرسطو القائلة بأن العبد يولد عبدا!)، وأحيانا أخرى تقول إن الاسترقاق إنما هو للجسد فقط، أما الروح فهي ملك للمسيح!.

ومن هنا جاءت عبارات القديس بولس التي دعم بها الطغاة ملكهم وترددت بكثرة لأنها دعوة واضحة للعبيد أن يتحملوا العبودية في صبر وتقوى: «أيها العبيد أطيعوا في كل شيء سادتكم.. والظالم سينال ما ظلم به، وليس ثمة محاباة»[7]. وكذلك يدعو بصورة أوضح إلى طاعة السلطة المدنية ويعتبر السلطة على الأرض، حتى سلطة الطغاة، مستمدة من الله. يقول في عبارة يعتبرها سباين «أعمق ما جاء في العهد الجديد أثرا من الناحية السياسية»[8]:

«لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة، لأنه ليس سلطان إلا من الله

والسلاطين الكائنة هي مرتبة من الله.. حتى أن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله. والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة، فإن الحكام ليسوا خوفا للأعمال الصالحة بل للشريرة»[9]. وهكذا يعلن القديس بولس أن الحاكم يستمد سلطته السياسية من الله، وبالتالي فإن مقاومته تعني عصيان الإرادة الإلهية ومعارضة للترتيب الإلهي!. أما وجود هؤلاء الحكام فالهدف منه نشر الأعمال الصالحة. وهم يرعبون الأشرار ويضربون على أيديهم لكنهم سند للصالحين الأطهار! «فإذا كنت تريد ألا تخاف السلطان: أفعل الصلاح. فيكون لك مدح فيه، لأنه خادم الله للصلاح، لكن إذا فعلت الشر فخف لأنه لا يحمل السيف عبثا، بل هو خادم الله منتقم من الذي يفعل الشر»[10].

وهكذا نجد القديس بولس يحث المواطنين على الخضوع للسلطة العليا في المجتمع وهي سلطة الحاكم التي أرادها الله ووضعها بترتيب منه، ومن يعترض فإنما يعترض على المشيئة الإلهية ويستوجب غضب الله ونقمته! كما أنه يفترض أن «سيف الحاكم» لا يستخدم إلا في معاقبة الأشرار، وكل من يعارضه فهو شرير، وكل من يخافه فلأنه مجرم آثم!.

وتلك هي الفكرة نفسها التي دعا إليها القديس بطرس في قوله: «أيها الأحباب.. اخضعوا لكل ترتيب بشري من أجل الرب، إن كان للملك فكمن هو فوق الكل، أو للولاة فكمرسلين منه للانتقام من فاعل الشر، وللمدح لفاعلي الخير.. أكرموا الجميع، أحبوا الإخوة، خافوا الله، أكرموا الملك..»[11].

وهكذا نجدهما معا، بولس وبطرس، يؤكدان ضرورة احترام النظام القائم بل والخضوع له باعتباره عملا إلهيا!، فليس من حق المواطن مهاجمة المؤسسات القائمة، وإنما عليه فقط الاستسلام والإذعان، فهكذا اقتضت مشيئة السماء كما كان الصينيون يقولون قديما!.

ومن هنا ظهر المبدأ الذي حكم به الطغاة، واستغله الملوك المستبدون طويلا في أوروبا ألا وهو: «كل سلطة فهي مستمدة من الله.» Omnis Potestas a Deo. وهو المبدأ الذي يبرر الطاعة المطلقة، والاستسلام الكامل للطاغية أينما وجد!. وماذا يقول المواطن في مبدأ

يضفي القداسة على الحكم الاستبدادي؟!، ماذا يقول أمام التفويض المباشر من الله للحاكم أن يحكم رعاياه كما يشاء؟!. وهكذا ظهر الحق الإلهي المقدس للملوك، رغم أن المسيحية خطت بعد ذلك خطوة مهمة جدا عندما نفت بشدة الطبيعة الإلهية للحاكم، واعتبرته بشرا، وإن كان بشرا يتمتع بسلطان من الله! وهو سلطان ينبغي الخضوع له، والامتناع عن مناقشته، وإرجاء الأمر كله إلى الله ليحاسب الملوك في الدار الآخرة!. أما في هذه الدنيا: فالسمع والطاعة، والامتثال والاستسلام، واعتبار صاحب السلطة، ومانحها للحكام هو وحده دون سواه الذي يملك محاسبتهم إذا ظلموا أو أساءوا استخدام هذه السلطة!، على حين أن البشر العاديين وفقا لهذه النظرية، لا حق لهم في سؤال الحكام ولا يجوز لهم أن يناقشوهم في أمر لم يعهدوا به إليهم، ولا شأن لهم فيه، ونعني به أمر السلطة التي جاءت من عند الله، ومن هنا كان على الشعوب أن ترضخ لطغيان الحكام وسلطاتهم غير المحدودة وكان لابد أن تستمر الحال على هذا النحو ما يقرب من خمسة قرون![12].

وهذه النظرية الفلسفية الغربية، في مصدر السلطة، وجدت من المفكرين المسيحيين من انبرى للدفاع عنها. فذهب ترتليان(220-105) Tertulian إلى القول إن «الإمبراطور هو لنا أكثر مما هو لأي إنسان آخر، لأن إلهنا هو الذي أقامه! ولهذا وجب علينا أن ندعمه، فالسلطة الإمبراطورية مستمدة من الله، وإن كانت لا تشارك في فضائل الألوهية لأنها مخلوقة، فالله خلقها لتنفيذ مشيئته». ومن هنا فإننا «نحترم في الأباطرة حكم الله الذي أقامه لحكم الشعوب، فنحن نعلم أنهم بإرادة الله يمسكون بالسلطة»[13].

وإلى ما يقرب من ذلك ذهب يوحنا فم الذهب (347-407) Jhon Chrysostom (أو ذهبي الفم) الذي عينه الإمبراطور أركاديوس رئيسا لأساقفة القسطنطينية عام 397 والذي امتدح النظام الملكي الفردي بوصفه النظام السياسي الأمثل، (وارتأى أن سلطة الملك مطلقة): «ولكنها ليست تعسفية» إذ ينبغي أن تكون له «الصفات الأخلاقية لكي يكون مثلا أعلى في أعين الشعب»!.

فعزله الإمبراطور ثم أعيد إلى منصبه تحت إلحاح الجماهير

التي أحبت حديثه العذب فأطلقت عليه لقب «ذهبي الفم»!

4- الحق الإلهي غير المباشر:

عندما ضعفت الإمبراطورية الرومانية، لم يعد من المناسب القول إن الأباطرة يمثلون الله في أرضه؟ «إذ كيف يمكن لملك ضعيف أن يستمد السلطة من الله؟!. وفي الوقت ذاته تطورت الكنيسة وزادت أملاكها حتى أصبحت من أكبر ملاك الأرض في أوروبا، كما نمت قوتها إزاء ضعف الأباطرة. وفضلا عن ذلك تدعمت سلطتها الروحية أكثر من ذي قبل، فلم يعد من المناسب أيضا أن تقف مكتوفة اليدين إزاء نظم الحكم القائمة أو أن تكتفي بموقف الحياد أو السلبية. وهكذا ظهرت نظرية جديدة توفق بين هذه الأوضاع السياسية الجديدة وبين الأقوال الثابتة للسيد المسيح ولبعض الرسل الأوائل!.

وتتلخص هذه النظرية الجديدة في أن الحكام إنما يستمدون سلطتهم من الله، لكنهم يمارسونها بموجب رضا الشعب المسيحي، فالله لا يختار الحكام مباشرة، وإنما يوجه أحداث التاريخ والمجتمع توجيها بمقتضاه يختار المسيحيون بأنفسهم حكامهم. ولكن لما كانت الكنيسة تمثل المسيحية، ولما كان المسيحيون جميعا يتحدون في المسيح، والكنيسة هي التجسيد لهذا الاتحاد، فإنها بالتالي لابد أن ترضى عن هذا الاختيار وتباركه، وهكذا دخلت الكنيسة طرفا في إضفاء الشرعية الدينية على الحاكم!.

وبناء على ذلك لا يكون الحاكم شرعيا إلا بعد أن تقوم الكنيسة بتأدية بعض الطقوس التي تنبئ عن رضاها عنه، وأنها هي التي ربطت الحاكم بشعبه[14].

وظلت هذه النظرية قائمة حتى عصر النهضة، بل إننا نجدها بعد عصر النهضة، وفي عهد بعض الملوك الأقوياء من أمثال لويس الرابع عشر في فرنسا، الذي كتب يقول: «إن سلطة الملوك مستمدة من تفويض الخالق، فالله مصدرها وليس الشعب، والملوك مسؤولون أمام الله وحده عن كيفية استخدامها!».

ولقد كان القديس أوغسطين Augustin في نهاية القرن الرابع الميلادي (354-430) أقوى الفلاسفة المسيحيين الذين دافعوا عن مفهوم

الطاعة، وآمنوا بأن كل سلطة أرضية قائمة بأمر من الله!، ومن هنا فإن المسيحية، في رأيه، تدعم الوطنية ولا تهدمها، عندما تجعل منها واجبا دينيا، فأنبياء العهد القديم، وكذلك كتاب العهد الجديد، يدعون إلى طاعة السلطة المدنية، والخضوع لقوانين المدينة، ويعتبرون مقاومة هذه القوانين تحديا للإرادة الإلهية، وترتيب الله، لأن المجتمع المدني الذي تلجأ فيه الحكومة إلى العنف والقوة، دليل على ما استشرى فيه من شر وخطايا يرتكبها المواطنون في هذا المجتمع، فكان العنف، إذن، دواء سماويا أرسل لعلاج الخطيئة، ذلك رحمة من شرور العالم كما ذهب القديس بولس الذي يشير إليه القديس أوغسطين بصفة مستمرة في هذا السياق[15]. «فالحاكم المستبد لا يحمل السيف عبثا، إذ هو خادم الله منتقم للغضب من الذي يفعل الشر»[16].

وهكذا فإن الله هو الذي يسلط الحاكم الظالم لينتقم من الأشرار، وبصفة عامة فإن طاعة الحاكم واجبة بصرف النظر عما إذا كان صالحا أو فاسدا-استنادا إلى عبارات القديس بولس سالفة الذكر-كما أن المؤمن، من ناحية أخرى، عليه أن يتحمل الظلم، وهو بذلك إنما يدافع عن المواقف المسيحية المسالمة التي ترفض مقاومة الشر بالشر![17].

علينا أن نلاحظ هنا عدة أمور مهمة:

الأول: تأثر المفكرين المسيحيين بالفكرة اليهودية القديمة التي تحبذ قيام دولة دينية، يحكمها الإله مباشرة على عادة الشرقيين. وقد أشار القديس أوغسطين إلى أهمية الطاعة اليهودية وإلى أنبياء العهد القديم الذين تحدثوا عنها مباشرة!.

الثاني: النظر إلى الحاكم المستبد على أنه سيف الله الذي ينتقم من الأشرار والطالحين كأنه معصوم من الخطأ، على نحو ما كان فرعون قديما!.

الثالث: لو افترضنا أن الحاكم الطاغية كان ظالما، فإن علينا أن نتحمل، لأن المواطنين بذلك إنما يطبقون فكرة مسيحية أساسية هي «عدم مقاومة الشر»، أو «من لطمك على خدك الأيمن، فحول له الآخر أيضا..» متى 5: 38.

الرابع: إن اشتداد استبداد الحاكم وظلمه يمكن أن يفسر على

أنه رحمة من السماء، فهو دليل على كثرة الشرور في العالم!.

ولقد استمرت الفكرة المسيحية الأساسية كما هي طوال العصور الوسطى، إذ لم يتأثر واجب الطاعة المدنية، والخضوع للسلطة القائمة- على النحو الذي عبر عنه القديس بولس-أدنى تأثر بنمو الكنيسة وتزايد سلطانها بعد ذلك. ومن الحقائق اللافتة للنظر، التي تثبت اتخاذ رجال الكنيسة في ذلك العصر، موقفا سلبيا من الحكومة المدنية، وامتناعهم عن محاولة الحد من سلطانها أو التقليل من نفوذها، أن أقوى الحجج التي جاءت مؤيدة لواجب احترام سلطة الحكام الدنيويين تضمنتها كتابات القديس جريجوري St. Gregory 540-604 الذي كان يرى أن من حق الحاكم السيئ والطاغية الظالم أن يطيعه الناس، وليس ذلك فحسب، بل لابد أن تكون هذه الطاعة صامتة وسلبية، وتلك وجهة نظر قد يصعب أن نجد أحدا آخر من آباء الكنيسة يشاركه فيها بهذا القدر من الحماسة والقوة!؟ فهو يؤكد أنه لا يتعين على الرعايا أن يطيعوا فحسب، بل يتعين عليهم أيضا الامتناع عن محاولة الحكم على حياة حكامهم أو نقدها أو مناقشتهم الحساب!، يقول: «لا ينبغي أن تكون أعمال الحكام محلا للطعن والتجريح بسيف اللسان حتى لو ثبت أن هذه الأعمال تستحق اللوم. ومع ذلك فإن أقل ما ينبغي إذا انزلق اللسان إلى استنكار أعمالهم أن يتجه القلب في أسف وخشوع إلى الندم والاستغفار التماسا لعفو السلطة العظمى التي ما كان الحاكم إلا ظلها على الأرض!»[18]. ولقد سبق أن عرضنا لآراء بعض المفكرين المسيحيين- من أمثال «يوحنا السالسبوري» والقديس توما الأكويني-وموقفهم من الطاغية وجواز قتله[19]. ولم يبق لنا سوى أن نعرض لمفارقة غريبة هي آراء زعماء الإصلاح الديني أو المذهب البروتستانتي: مارتن لوثر، وجون كالفن؟ لنرى استمرار الفكرة المسيحية كما هي (ويبدو أنها مرتبطة بالفكر الديني الذي يضفي قداسة على الحاكم ربما دون أن يدري!) والمفارقة هنا تأتي من أننا أمام مصلحين كبيرين كان لهما دور ثوري بالغ الأهمية في الفكر المسيحي، ومع ذلك فقد كانت آراؤهما السياسية شديدة الرجعية، بالغة التخلف، إذا ما قورنت بأفكارهما الإصلاحية!.

ثانيا: البروتستانتية.. والطاغية!

١- الرجعية البروتستانتية:

لو افترضنا أن الطاغية طلب من رجال الدين أن يبرروا أمام الناس، أفعاله الاستبدادية وسلوكه السيئ، فإنه لن يجد، في ظني، أروع من المقدمة التي يبدأ منها زعماء البروتستانتية! فالمقدمة التي يبدأ منها مارتن لوثر (1546- 1483) Martin Luther، وجون كالفن Jhon Calvin (1559- 1564) هي أن الطبيعة البشرية فاسدة، وما يرتكبه المرء من شرور إنما يعود في أساسه إلى هذه الطبيعة، أما ما يأتيه من أعمال صالحة، فهو يرتد في النهاية إلى الله، إنه منحة أو هبة إلهية أو فضل من الله ومنة Grace، فجميع أفعالنا تتسم بوصمة الطبيعة الشريرة الفاسدة، وكل ما فيه صلاح فمرده إلى الله لا إلى أنفسنا، ويتساوى البشر جميعا في ذلك. كتب كالفن يقول «حتى القديسين لا يستطيعون القيام بعمل واحد لا يستحق الإدانة، إذا ما حكمنا عليه بما هو حقيق به»[20]، ولن يشفع لنا أمام الله سوى شيء واحد هو الإيمان فحسب Sola Fide. والإيمان هبة من الله، وليس شيئا يصنعه الإنسان لنفسه[21].

وهكذا نجد الإنسان عند زعماء البروتستانتية «موجودا ساقطا»، خلق في الأصل على صورة الله، لكنه ثار وتمرد على خالقه، ودنس هذه الصورة بسقوطه. وهكذا أصبح هذا الموجود الذي كان معدا في البداية للاستمتاع الدائم بصحبة الإله، غريبا عنه. ولهذا السبب حلت الفوضى محل النظام الذي كان ينبغي أن يكون سائدا في الكون، لاسيما على الأرض التي هي مسكنه. وبدلا من الانسجام والوئام حل الصراع والنزاع. وعلى هذا النحو أصبح هذا الإنسان الساقط ينتمي إلى مملكتين يمكن أن نرى في إحداهما بوضوح الفساد والخطيئة (مملكة الأرض)، وفي الثانية النور والطهارة وهي التي يحاول الوصول إليها (مملكة الروح)، لكن ذلك لا يمكن أن يحدث بغير مدد من السماء![22].

ومادام الإنسان قد اغترب عن الله وعاداه، فقد أصبح بحاجة إلى كوابح وضوابط، إذا أردنا للحياة في هذا العالم أن تكون ممكنة أو

محتملة: فغرور الإنسان، أو مركزية الذات البشرية، هي التي قطعت صلة المحبة مع الله، وهي في الوقت نفسه التي كونت جذور الصراع والنزاع والعداوة بين الناس. وإذا ما كان العقل والضمير في انسجام فسوف تكون التربية كافية، ولن يكون ثمة حاجة إلى قهر أو قسر، لكن لما كان الإنسان الساقط لا يعرف إلا القليل عن الله، والعدالة والخير، ومادام قد رفض السير على هدى البقية الباقية من النور الكامن بداخله، فإن الإكراه أو القسر سيكون في هذه الحالة هو الأساس الضروري للحياة الاجتماعية والسياسية!.

ولما كان الناس بطبيعتهم خطائين آثمين، فلا بد لهم في هذه المملكة الأرضية من إنسان يجبرهم على الطاعة! فطاعة السلطة خير في ذاتها وهي الركيزة الوحيدة التي تقوم عليها الحياة السياسية والاجتماعية المستقرة الآمنة. لم يكن الإنسان بحاجة إلى حكومة في حالة البراءة والبساطة الأولى، لكنه بعدما سقط احتاج إلى من يقوم «بتلجيمه»![23] كما تطلب الأمر شخصا يجبره على التوافق مع القواعد الضرورية للحياة الاجتماعية أو قل طاعتها ولو على مضض!: «لأنه ما لم يكبح جماح هذا الإنسان فسيفوق في وحشيته جميع أنواع الحيوانات المفترسة!». صحيح أن الإكراه قمع لسلوكه وقيد على تصرفاته. لكنه في الوقت ذاته حد من ارتكاب الخطايا ومحاولة دائمة لتذكرته بالطبيعة الإلهية للقانون الأخلاقي، وكيف أنه الوسيلة التي يقدم بها الله رحمته للناس ويضفي بركاته على الحياة الاجتماعية الصالحة![24].

وهكذا نجد أن أصل السلطة الدنيوية يكمن في إرادة الله الرحيمة التي تريد حماية الإنسان من عواقب عصيانه وليس لحاجة بشرية. ولا يوجد في فكر «لوثر» أو «كالفن» أي مجال لأي نوع من أنواع «العقد الاجتماعي» أو سيادة الشعب.. الخ. فالحكومة المدنية هي ترتيب من الله لرخاء الناس في عالم ساقط!، ولا ينبغي تحت أي ظرف أن يظن أنها وسيلة من وسائل البشر للحكم «على أساس الرضا والاتفاق، إذ ينبغي رد استخدام السلطة فيها باستمرار إلى الله لا إلى البشر!»[25].

الدولة هي إذن «خادم الله على الأرض»! وهي موجودة للتعبير عن

عناية الله بالبشر لعقاب الشرير، وحماية الصالح ولرخاء الكنيسة! وما دام الأمر كذلك فلا بد أن يكون السؤال عن شكل الحكومة المدنية سؤالا بغير معنى «لأن السلاطين القائمة خدام لله، مرتبون من عنده، والقول بأنهم موجودون على الأرض يعني أن الله هو الذي وضعهم في مناصبهم ومن ثم فهم جديرون بالاحترام والطاعة! [26] ويرى فورستر D.B.Forester أن شكل الحكومة كان في الواقع موضوعا هامشيا بالنسبة للإصلاح الديني، فوجود الحكومة من أي نوع هو مسألة ضرورية وأساسية للحياة الاجتماعية فحسب، لأن الحكومة الجيدة أو الصالحة قادرة، أكثر من غيرها، على جلب الكثير من البركات للناس. لكن حتى أقسى الحكومات، وأشد الأنظمة طغيانا وعنفا، بل أشد ألوان الطغيان الوثني ضراوة تعجز عن إطفاء شعلة الإيمان، فيما يقول جون كالفن في شرحه على رسالة القديس بولس[27].

2- مارتن لوثر (1483- 1546)

غير أن لوثر يستحق في الواقع، وقفة قصيرة أو موجزة لما نجد في آرائه السياسية من تبرير الطغيان، فهو يرى أن فساد الطبيعة البشرية أمر لا مندوحة عنه، وهذا الفساد يزداد حتى يصبح هائلا ومريعا، مع زيادة الأعداد البشرية، بحيث يكون الفساد مرعبا مع التجمعات البشرية.. . وعلى هذا النحو يقدم لوثر حجة دينية قوية لصالح حكم الفرد المستبد:

«لو كان لابد لنا من معاناة الألم، فخير لنا أن نعانيه على يد الحكام أفضل من أن نعانيه على يد رعاياهم، ذلك لأن الرعاع لا يعرفون الاعتدال ولا يعرفون حدا. إن كل فرد من الغوغاء يثير من الألم أكثر مما يثيره خمسة من الطغاة.. ولهذا كان من الأفضل أن نعاني الألم من الطاغية، أو من الحاكم المستبد، بصفة عامة، عن أن نعانيه من عدد لا حصر له من الطغاة الغوغاء، فيما يقول «لوثر» في بحث له عنوانه: «أيمكن أن يكون هناك خلاص للجنود؟»[28].

والواقع أن «لوثر» لم يميز بين الديمقراطية وحكم الغوغاء. فرأى أنها سلب لكل حكم منظم، إذ لا يمكن للجماهير في رأيه أن تكون مسيحية، ولا أن تكون عاقلة، ذلك لأن الإيمان والعدالة والعمل.. الخ. إنما

تنتمي إلى الفرد لا إلى الغوغاء التي تميل إلى التطرف في كل شيء!، ومن هنا فإن حكم الفرد يسمح باستمرار أن يكون الحاكم مسيحيا أميرا عادلا عاقلا، بل حتى الطغيان والتوحش والأعمال العنيفة اللا معقولة التي يمارسها أي حاكم سيئ، لا يمكن أن تبلغ من السوء ما يبلغه حكم الغوغاء!. ويشن لوثر حملة عنيفة على ما يسمى«بالشعب» ويصفه بعبارات بالغة السوء، «فكما أن الحمار يريد أن يتلقى الضربات، كذلك يريد الشعب أن يكون محكوما بوساطة القوة. إن الله لم يعط الحكام «ذنب ثعلب» يستعمل في رفع الغبار، وإنما أعطاهم سيفا، لأن الرحمة ليس لها دور في مملكة العالم التي هي خادمة لغضب الرب ضد الأشرار وتمهيد عادل لجهنم والموت الأبدي»[29]. ويشير لوثر إلى أن «اليد التي تحمل السيف وتذبح ليست يد الإنسان، وإنما هي يد الله. إن الله هو الذي يشنق، ويعذب، ويقطع الرأس، فكل هذه الأفعال هي أفعاله وأحكامه»[30].

وعلى الرغم من أن بعض الكتاب يحاول أن يبرر موقف لوثر من الحكام، ودعوة الناس إلى طاعتهم، بأنه كان مضطرا إلى محالفتهم، ليقفوا في صفه ضد روما في صراعه معها، فإن هذا التبرير يغفل دوره كمصلح ورجل دين. ومهما يكن من أمر هذا التحالف المزعوم فإنه لا يبرر له أن يقول عبارة كهذه:

«أمراء هذا العالم آلهة، والناس العاديون هم الشيطان، وعن طريقهم يفعل الرب أحيانا ما يفعله في أحيان أخرى مباشرة عن طريق الشيطان، أو أنه يجعل الثورة عقوبة لخطايا الناس.. إني لأفضل أن أحتمل أميرا يرتكب الخطأ على شعب يفعل الصواب»[31].

لقد كان «لوثر» في كل مناسبة يؤكد واجب الطاعة العمياء للحاكم ولو كان طاغية:

«ليس من الصواب بأي حال أن يقف أي مسيحي ضد حكومته سواء أكانت أفعالها عادلة أم جائرة!.. ليس ثمة أفعال أفضل من طاعة من هم رؤساؤنا وخدمتهم. ولهذا السبب أيضا فالعصيان خطيئة أكبر من القتل، والدس، والسرقة، وخيانة الأمانة، وكل ما تشتمل عليه هذه الرذائل»[32].

وإذا كان الاحترام والطاعة والإذعان تعبيرا عن واجبات دينية للسلطة الأرضية أو هي شرط مسبق للحياة الاجتماعية والسياسية المستقرة، فإنها لا يمكن أن تتحقق في ظل الديمقراطية، لأن الحياة السياسية الحقة إنما توجد في ظل حكم الفرد الذي هو أفضل أشكال الحكم![33].

3- جون كالفن (1509- 1564)[34]:

استنتج كالفن النتيجة الحاسمة المترتبة على مبدأ فساد الطبيعة البشرية وهي أنه لابد للحكام من إقامة نظام من «الضوابط».. ومن هنا فلم يكن يهتم كثيرا بفكرة «سيادة الشعب» أو الانتخابات، ذلك لأن ما يسمى بالانتخابات داخل الكنيسة لا يفعل أكثر من استكشاف الدعوة الإلهية لفرد ما ليكون راهبا. أما عملية الانتخابات في الدولة فإنها كذلك ليست سوى محاولة للتعرف على أن الله رفع شخصا مناسبا إلى منصب الرئاسة، فالسلطة، والسلطان ينبعان من الله، وليس من الناخبين. وينبغي أن يكون للحاكم المنتخب نفس الولاء والاحترام الذي نكنه لمن لم ننتخبه، أعني لمن آلت إليه السيادة بالميراث[35].

وهكذا فإن كالفن لم يقدر قيمة الديمقراطية، كما أنه لم يهتم كثيرا بفكرة سيادة الشعب، كما قلنا، لأن الحقائق تأتي من الله مباشرة، ومملكته لا توجد على الأرض. «ومن هنا فلا أهمية للظروف التي نعيشها بين الناس ولا يهم كثيرا في ظل أية قوانين نحيا، مادامت مملكة المسيح لا توجد فيها على الإطلاق». وإن كان من الأهمية بمكان أن يضع الملوك نصب أعينهم أن الواجب الأول للحكم هو المحافظة على عبادة الله الخالصة، واقتلاع الوثنية وانتهاك الحرمات، والتجديف والزندقة من جذورها!.

يقول: الغرض من الحكم الزمني، ما دمنا نعيش بين الناس، هو أن نشجع ونساند العبادة الخارجية لله، وأن ندافع عن المذهب الخالص ومركز الكنيسة، وأن نحقق التجانس بين بعضنا البعض، وأن نحافظ على السلام المشترك والسكينة المشتركة[36].

وهكذا نجد آراء كالفن السياسية شديدة الرجعية فهي تؤكد باستمرار

واجب الطاعة العمياء للحاكم-وهو هنا على تمام الاتفاق مع لوثر-والسلطة الزمنية هي وسيلة الخلاص الظاهرية، لهذا تكون مرتبة الحاكم أشرف المراتب على حد قوله فهو نائب الله، ومقاومته مقاومة لله. ومن العبث أن ينازع الرجل العادي الذي ليس من واجبه الحكم، فيما هو أفضل الأحوال للدولة، فإذا كان هناك شيء يحتاج إلى تصحيح فليقله لمن فوقه وألا يتولى العمل بنفسه! وليس له أن يفعل شيئا بغير أمر من يعلوه مرتبة!، والحاكم السيئ هو عقاب للناس على خطاياهم وهو يستحق خضوع رعاياه غير المشروط له، وبما لا يقل عما يستحقه الحاكم الصالح، ذلك لأن الخضوع ليس للشخص، ولكنه للمنصب، وللمنصب جلالة لا يمكن انتهاكها[37]. وهكذا يردد «كالفن» تلك الحجة البلهاء أو ذلك التبرير الساذج الغريب الذي يقول إن الطغيان، والهزائم الحربية، والنكبات السياسية، إنما هي غضب من الله وعقاب للناس لأنهم ابتعدوا عنه، وتخلوا عن الصراط القويم!. قيل هذا بعد هزيمة 1967 المروعة التي حلت بنا بسبب بعدنا عن الله (كما لو أن الإسرائيليين كانوا أقرب إليه منا!). وقيل ذلك بعد الغزو العراقي البربري للكويت.. الخ. ولست أجد ردا على هؤلاء أبلغ من تساؤل سدني هوك: «كيف يمكن أن يتصور الناس أن يكون هتلر (وصدام وديان..) هم أدوات العدالة الإلهية التي تعاقب بها شعبا خرج عن جادة الحق؟ كيف يمكن أن تكون أداة الفعل الإلهي طغاة على هذه الدرجة من السوء؟!» [38]. أيكون غريبا بعد ذلك أن يكتب الفيلسوف الفرنسي جوزيف دي مستر(1821-1753) J.De Maistre قائلا: «ليس في استطاعة الإنسان أن يخلق ملكا. لقد كتب أنا الذي أخلق الملوك. ليست هذه عبارة من جملة كنسية أو استعارة لمبشر.. وإنما هي قانون للعالم السياسي، إن الله هو الذي يخلق الملوك بالمعنى الحرفي للكلمة.. إن العقل والتجربة يجتمعان ليقيما الدليل على أن الدستور هو عمل إلهي.. وكما أن المبدأ الديني هو الذي خلق كل شيء، فإن غياب المبدأ هو الذي يدمر كل شيء!!»

هوامش الفصل السادس

(1) هم أول من حاول ذلك بالنسبة للديانات السماوية، فقد سبقهم الشرق القديم: فالعبرانيون لم يدخلوا-سياسيا-شيئا يستحق الذكر على تاريخ الحضارة الشرقية. بل إن الثيوقراطية نفسها ليست نظاما جديدا في حياة الشرق، حتى ولا النظام القبلي نفسه، وكذلك تكوين الوحدة الوطنية بقيادة شخصيات بارزة، وكذلك ازدهار النظام الملكي القائم على مبدأ المركزية «تاريخ الحضارات العام» بإشراف موريس كروزيه وترجمة فريد داغر وفؤاد أبو ريحان-المجلد الأول-ص 268، دار عويدات. بيروت ط 2 عام 1986

(2) قارن الفصل الثاني من الباب الأول من هذا البحث.

(3) تثنية الاستنزاع 2 3- 33 وأيضا 8- 9.

(4) المرجع نفسه 32: 6.

(5) برتراندرسل «تاريخ الفلسفة الغربية» الجزء الثاني-ص 95- ترجمة د. زكي نجيب محمود. وانظر أيضا د. ثروت بدوي «أصول الفكر السياسي» ص 102- 103 دار النهضة العربية عام

(6) أقيمت عليها فيما بعد ما سمي «بنظرية السيفين» التي تستند إلى قول السيد المسيح إن الله خلق سيفين لقيادة العالم أحدهما روحي والآخر زمني أو دنيوي، وإن أولهما للبابا والأخر للإمبراطور.. ثم ظهرت المجادلات والمساجلات حسب العصور المختلفة: فهل يتسلم الإمبراطور سيفه من الله مباشرة أم بسلمه إليه البابا نيابة عن الله؟ وقد ترتب على الرأي الثاني أن اصبح من حق البابا إعفاء رعاياه من يمين الولاء للملوك! مما دعا الأباطرة والملوك إلى محاربة السلطة الروحية التي يمثلها البابا.

(7) رسالة القديس بولس الرسول إلى أهل كولوسي الإصحاح الثالث 33-35.

(8) جورج سباين «تطور الفكر السياسي» المجلد الثاني-ص 265- ترجمة حسن جلال العروسي.

(9) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية الإصحاح الثالث عشر:1- 3.

(10)المرجع نفسه: 4- 5.

(11) رسالة بطرس الرسول الأولى: الإصحاح الثاني: 11-17.

(12) من هنا تأتي نظريات العقد الاجتماعي، فهي أساسا هدم لنظرية الحق الإلهي والقول على العكس بأن أفراد البشر العاديين هم الذين أعطوا السلطة للحكام-على اختلاف في السبب والهدف عند كل من «هوبز» و«لوك» و«روسو»-لكن العقد الاجتماعي كان على أية حال، الأساس الذي ارتكزت عليه الديمقراطية فيما بعد.

(13) اقتبسه جان توشار في كتابه «تاريخ الفكر السياسي» ص 91.

(14) استنادا إلى قول المسيح لحوارييه «الحق أقول لكم كل ما تربطونه على الأرض يكون مربوطا في السماء، وكل ما تحلونه على الأرض يكون محلولا في السماء» متى 18: 18. وقارن أيضا العبارة نفسها لبطرس الرسول متى 16: 18-25 ويوحنا 20: 19- 23 الخ.

(15). Ernest L. Fortin: «St. Augustine », P 200 in Leo Strauss, History of Political Philosophy

(16) رسالة القدير بولس إلى أهل رومية.

(17) رسالة بولس إلى أهل رومية الإصحاح الثالث عشر: 5
(18) اقتبسه جورج سباين «تطور الفكر السياسي» المجلد الثاني ص 281.
(19) انظر فيما سبق ص 68- 69 من هذا البحث.
(20) أقتبسه دنكان فورستر في بحثه عن «لوثر وكالفن» في الكتاب الضخم الذي اشرف على تحريره ليون شتراوس «تاريخ الفلسفة السياسية»، ص 325 انظر:

Leo Stauss: History of Political Philosophy p320.

(21)Duncan B. Forester: Ibid, P 320.

(22) Ibid, P. 332.

(23) ربما كان المعنى اللغوي لكلمة «السياسة» العربية تعبيرا دقيقا عن فكرة «الإنسان الحيواني المتوحش» الذي يروضه الحاكم ويهذب من سلوكه كما يفعل السائس مع الخيل الجوامح! فالسياسة في الأصل كما يقول ابن منظور القيام على الشيء بما يصلحه.. والسياسة فعل السائس، يقال هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها، والوالي يسوس رعيته. لسان العرب لابن منظور المجلد الثاني ص 238-239. وهكذا نجد أن الحاكم مثل مروض الخيل، يسوس الناس ويوجههم إلى ما فيه خيرهم وسعادتهم وهي فكرة تجعل الناس قصرا لم ينضجوا بعد!

(24) D.B.Forster: Op. Cit. P. 334

(25) Duncan B, Forester: Ibid, P 320.

(26). Ibid

(27) Ibid, p. 336.

(28)Quoted by D. B. Forester, Ibid, P 337.

(29) جان جاك شوفالبيه «تاريخ الفكر السياسي»-ص 257- ترجمة د. محمد ترب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
(30) المرجع نفسه ص 259.
(31) اقتبسه جورج شاير «تطور الفكر السياسي:< المجلد الثالث ص 502.
(32) المرجع السابق.

(33) D.B.Forester: Op. Cit. P. 337.

(34) من الأمور الغريبة التي تروى عن «كالفن» أنه وافق على إعدام أحد الأشخاص لأنه اختلف معه في الرأي، إذ لم يكن يعترف بحرية الفكر ولا بتعدد الآراء أو اختلافات وجهات النظر. وهو أمر يتسق تماما مع كراهية البروتستانتية للديمقراطية أو حكم الشعب!!

(35) D,B.Forester: Op. Cit.

(36) اقتبسه جورج سباين في تطور الفكر السياسي المجلد الثالث ص 506.
(37) سدني هوك «البطل في التاريخ» ص 10- ترجمة مروان الجابري بيروت عام 1959.
(38) المرجع السابق.

7 في العالم الإسلامي

تمهيد:

لابد لنا من كلمة موجزة نزيل بها كل لبس محتمل قد يقع فيه القارئ وهو يطالع الصفحات القادمة:

فكاتب هذه السطور عربي يفخر بانتمائه إلى هذه الأمة، وهو أعلم ما يكون بدورها الحضاري في التاريخ، وأنها حملت المشعل من حضارة اليونان، عندما غرقت أوروبا في بحر الظلمات في العصور الوسطى، وإذا كان ينتقد في صفحات طويلة بعض السلبيات السياسية، فإن ذلك من منطلق ما قاله هاملت لأمه: «لابد أن أقسو لكي أكون رحيما»، إذ إن البثور التي شوهت وجه حضارتنا كان يمكن لها أن تزول، وكنا أولى من غيرنا بتنمية مبادئ الديمقراطية «وإعلان حقوق الإنسان».. لولا سفه بعض الحكام ورعونتهم.

ومع ذلك فنحن لا نستطيع أن نتغاضى عن إيجابيات مشرقة حتى في العهود التي سلطنا عليها الضوء لكي نهدم شكلا من أشكال الحكم السياسي. فعلى الرغم، مثلا، من أن معاوية كان أول من أحال الخلافة إلى ملك كسروى عندما قال بصراحة: «أنا أول الملوك»!، فقد تمت في عهده كثرة كثيرة

«والله: لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه..»

عبد الملك بن مروان

«والله لا آمر أحدا أن يخرج من باب من أبواب المسجد، فيخرج من الباب الذي يليه إلا ضربت عنقه!»

الحجاج بن يوسف

من الأعمال الإيجابية على رأسها الفتوحات الإسلامية؛ فقد اتجهت همة المسلمين بقيادته نحو الشمال والغرب حيث الدولة الرومانية الشرقية التي كانت تغير على البلاد الإسلامية القريبة منها: فرتب معاوية لغزوها برا وبحرا، وبلغ أسطول الشام في عهده 1700 سفينة فتح بها عدة جهات مثل جزيرة «رودس»، وبعض الجزر اليونانية، ولم يكن للعرب عهد بالبحر ولا بالسفن من قبل!.

وفي عام 48 هـ جهز معاوية جيشا لفتح القسطنطينية برا وبحرا.. صحيح أن الجيش لم ينتصر ولم يتمكن العرب من فتح المدينة العتيدة لمتانة أسوارها ومنعه موقعها، لكن المحاولة نفسها جديرة بالتقدير.. ثم كانت المحاولة الثانية لفتح هذه المدينة في عهد سليمان بن عبد الملك.

وفي عهد الأمويين أيضا فتحت بلاد الأندلس واتسعت رقعة الدولة في الشرق والغرب على السواء.

ولم يقتصر عهد الأمويين على الفتوحات الضخمة فحسب، بل كانت لهم تنظيمات مهمة داخل الدولة نفسها لتنظيم الدواوين، والشرطة، وإنشاء دار لسك النقود في عهد عبد الملك الذي أمر بسحب العملة في جميع أنحاء الدولة، وضرب بدلا منها عملة جديدة من الذهب والفضة، وكان يعاقب كل من يزيف العملة عقابا صارما.

وكان خالد بن يزيد بن معاوية أول من عني بنقل علوم الطب والكيمياء إلى اللغة العربية، فدعا جماعة من اليونانيين المقيمين في مصر، وطلب منهم أن ينقلوا له كثيرا من الكتب اليونانية والقبطية التي تناولت البحث في صناعة الكيمياء العملية، وعمل على الحصول على الذهب عن طريق الكيمياء، وكذلك عربت الدواوين في عهد عبد الملك بن مروان، بعد أن كانت بالفارسية في العراق واليونانية في مصر والشام. كما كانت المساجد من أكبر معاهد الثقافة لدراسة القرآن والحديث والفقه واللغة، وأصبح الكثير منها مركزا للحركة العلمية وخير مثال على ذلك: مسجد البصرة.

كما ازدهرت الحياة الثقافية في عهد العباسيين، فزادت العناية بترجمة الكتب في عهد هارون الرشيد بعد أن وقع في حوزته بعض الكتب اليونانية التي أمر بترجمتها.

كما نشطت حركة الترجمة بفضل تشجيع البرامكة للمترجمين وإدرار

الأرزاق عليهم.

وفي عهد المأمون نشطت حركة النقل والترجمة من اللغات الأجنبية، وخاصة اليونانية والفارسية إلى العربية، فأرسل البعوث إلى القسطنطينية لإحضار المصنفات الفريدة في الفلسفة والهندسة والموسيقى والطب.

وقد ظهرت في عهد المأمون طائفة من جهابذة علماء الرياضة، من أمثال محمد بن موسى الخوارزمي الذي يعد أول من درس الجبر دراسة منظمة، وجعله علما منفصلا عن الحساب.

وكان من أثر نشاط حركة النقل والترجمة في عهد المأمون أن اشتغل كثير من المسلمين بدراسة الكتب التي ترجمت إلى العربية وعملوا على تفسيرها والتعليق عليها، نخص بالذكر من هؤلاء يعقوب بن اسحق الكندي الذي نبغ في الطب والفلسفة وعلم الحساب.

وفي عهد العباسيين أيضا أنشئت المدارس المخصصة لدراسة العلم مثل مدرسة بغداد، ومدرسة بلخ، ومدرسة نيسابور، ومدرسة البصرة، ومدرسة الموصل وغيرها كثير. كما كانت هناك مكتبات كثيرة في ذلك العصر مثل «خزانة الحكمة»، أو «بيت الحكمة»، أسسها الرشيد ثم نماها المأمون وقواها، ويقال إن بيت الحكمة كان جامعة كبيرة يتصل بها مكتبة ومرصد، كما كانت تقوم بنسخ الكتب وترجمتها إلى اللغة العربية، كما كان يفعل يوحنا بن ماسويه، وكان فيها رئيس للترجمة ومساعدوه، كما كان لها مدير وأعوان، وكما كان فيها مجلدون.. الخ.

بقي أن نختتم هذا التمهيد بإثارة اعتراض نتوقعه ونظنه خاطئا، عندما يسرع أحد القراء فيتهمنا بأننا وقعنا فيما يسمى بالمفارقة التاريخية Anachronism، عندما نتحدث عن انعدام الحريات، أو حقوق الإنسان في تلك الحقبة فيقول إننا في هذه الحالة نستخدم مصطلحات حديثة ثم نسحبها على حقبة ماضية لم يكن للناس عهد بها.. الخ. هذا الاعتراض مردود عليه من زاويتين:

الأولى: أننا سنلمس الكثير من الأفكار الديمقراطية الأساسية في عهدي أبي بكر وعمر: الرأي الحر في اختيار الخليفة، والمعارضة ونقد تصرفات الحاكم، والرقابة لسلوك الحاكم ومحاسبته، وتحديد راتب له بحيث لا يوحد بين «بيته» و«بيت المال».. الخ. وهي كلها نابعة من قلب الإسلام، لا من

مصدر خارجه.

الثانية: أن حقوق الإنسان وحريته وكرامته وقيمته منصوص عليها في القرآن الكريم والأحاديث النبوية على نحو واضح وصريح، ولم يكن ينبغي أن ننتظر حتى يطلعنا عليها المحدثون، بل يرى البعض أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أصدرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في ديسمبر عام 1948 «قد سبقه الإسلام في هذا الشأن منذ أربعة عشر قرنا، فهو في حقيقته لم يكن إلا إعلاما إلهيا بهذه الحقوق في صورة أدق وأحق وأعم وإرساء لدعائم الحرية والعدل والمساواة وتكريما للإنسان في كل زمان ومكان..»(*).

أولا: الواقع والمثال

لابد لنا ونحن نتحدث عن الدولة الإسلامية، أن نفرق بين الدولة التي يقرها الإسلام، أو الصورة المثالية الرائعة للدولة الإسلامية، كما يستخرجها الفقهاء والمفكرون من الكتاب والسنة، وبين الدولة الإسلامية الواقعية على نحو ما ظهرت في مجرى التاريخ، أو بين ما يسمى في الاصطلاحات القانونية de Fato و de Jure أي جانب التطبيق العملي وجانب التشريع النظري، فإذا ما تحدث بعض الفقهاء والمفكرين عن «نظام الحكم في الإسلام» الذي يوجب «إسناد الأمر إلى إمام فاضل عالم حسن السياسة.. . الخ».. «يمنع الظالم وينصف المظلوم»، وأن يكون «عادلا لئلا يجور، عاقلا ليصلح التصرفات، بالغا لقصور عقل الصبي، ذكرا إذ النساء ناقصات عقل ودين، حرا لئلا تشغله خدمة السيد؟ فهذه الصفات مشروطة بالإجماع»[1]، كان علينا أن نكون على وعي بأن هذه الصفات شروط «مثالية» تتحدث عما ينبغي أن يكون، ويستخرجها المفكرون من الكتاب والسنة لتشكيل صورة مثالية لما ينبغي أن تكون عليه الدولة في الإسلام. وهي صورة تختلف كثيرا عن الدولة التي ظهرت طوال التاريخ الإسلامي والتي قد نجد فيها ألوانا من الظلم لا حد له[2]، ولمد نجد من الحكام من لا يعرف من العدل شيئا لاسيما في معاملة خصومه (كما فعل السفاح مع بني أمية)، وقد يأسر

(*) الشيخ زكريا البري «الإسلام وحقوق الإنسان»، مجلة عالم الفكر، المجلد الأول العدد الرابع يناير 1971- وانظر أيضا «حقوق الإنسان في الإسلام» للدكتور علي عبد الواحد وافي

الخليفة عمه ثم يقتله!، وقد يكون غادرا كالمنصور «فأول ما فعل عندما تولى الخلافة أن قتل أبا مسلم.

الخراساني صاحب دعوتهم وممهد مملكتهم»[3]. وقد يكون قاسيا جبارا «كالوليد بن يزيد الجبار العنيد.. فرعون ذلك العصر والدهر المملوء بالمصائب، الذي يأتي يوم القيامة يتقدم قومه فيوردهم النار..» على ما يقول السيوطي [4]. وقد يكون فاسقا كالوليد الذي يصفه السيوطي بأنه «كان فاسقا شريبا للخمر منتهكا حرمات الله، أراد أن يحج ليشرب فوق ظهر الكعبة فمقته الناس لفسقه!»[5]. وكالوليد بن عقبة الذي عينه عثمان بن عفان واليا على الكوفة، وكان يشرب الخمر مع ندمائه ومغنيه من أول الليل إلى الصباح، فلما أذن المؤذن تقدم إلى المحراب في صلاة الصبح فصلى بالناس أربعا ثم استدار لهم قائلا: أتريدون أن أزيدكم؟ فقال له من كان خلفه في الصف الأول: «ما تزيد، لا زادك الله من الخير. والله لا أعجب إلا ممن بعثك إلينا واليا وعلينا أميرا!»[6]. ولما قتل الوليد بن يزيد سنة 26 هـ نظر إليه أخوه سليمان بن يزيد، وقال بعدا له، أشهد أنه كان شروبا للخمر، ماجنا فاسقا، ولقد راودني عن نفسي!» [7]. وقال الذهبي لم يصح عن الوليد كفر ولا زندقة، بل اشتهر بالخمر واللواط!.. وإلى غير ذلك مئات المئات من القصص والأحداث التي تروى عن الحكام طوال تاريخنا، ممن لم يكن ينطبق عليهم قط الشروط المثالية للحاكم المسلم. بل إننا يمكن أن نستمر في سرد وقائع التاريخ في الدولة الإسلامية لنجد أن المرأة حكمت بالفعل كما حدث في مصر أيام شجرة الدر في نهاية الدولة الأيوبية وبداية عصر المماليك الذين يخالف حكمهم شرطا آخر هو أن يكون الحاكم حرا لا عبدا!.

وليس في ذلك انتقاص لنظام الحكم في الإسلام، فهذه كلها ضروب من الحكم اتخذت زيا إسلاميا في ظاهرها، لكنها لم تكن كذلك في الحقيقة، لأن الإسلام يوجب العدل، والشورى، ورضا الناس عن الحاكم... الخ، على نحو ما سنعرف بعد قليل.

مرة أخرى علينا ألا نخلط بين الصورة المثالية لما ينبغي أن تكون عليه الدولة في الإسلام، والصورة الواقعية التي ظهرت في التاريخ الإسلامي. بل إن من الباحثين من يفرق في الجانب النظري نفسه بين ما يمكن أن

يسمى «نظريات إسلامية» كالأفكار التي قررها علماء الفقه والكلام والمؤرخون وكانت مصادرها القران أو السنة أو الإجماع.. وبين مجموعة النصائح والحكم والإرشادات العملية التي توجه إلى الملك أو الأمير أو الحاكم تهديه إلى أن يجعل سياسته حسنة مع الرعية، وتبين له الطريقة التي ينجح بها أو يستبقي بها ملكه، ويمكن أن تسمى «بالآداب السياسية» وهي في الغالب مأخوذة من حكم الفرس أو الروم أو الهند [8].

إن الخلط بين هذين الجانبين «ما ينبغي أن يكون»، و«ما كان وما هو كائن»، يجعلنا نخطئ كثيرا في فهم الواقع الذي نعيشه، وفي تصورنا للمستقبل الذي نرسمه، مما يترتب عليه الكثير من المجادلات التي هي مضيعة للوقت والجهد، وكان يمكن أن تتلاشى لو فهمنا المسألة من هذا المنظور [9].

ويحذر فقيه مصر الأول الدكتور عبد الرزاق السنهوري من الخلط بين هذين الجانبين، بحيث نعتبر المثال مسؤولا عما حدث في أرض الواقع، يقول: «نظام الخلافة لا يمكن أن يكون مسؤولا عن الفتن التي حدثت في الدولة الإسلامية، أو عن عدم احترام الحكام لقواعده وأحكامه. كما أن وقوع الفتن والخلافات ظاهرة يتسم بها تاريخ الدول جميعا، ولا يمكن القول إن المسلمين كانوا يشذون عن هذه الظاهرة أو إنهم أخذوا بنظام آخر للحكم. في رأينا أنه لا محل للزعم الخاطئ والذي يردده كثيرون قائلين إن الخلافة كانت هي مصدر المساوئ التي شهدها التاريخ الإسلامي. فالحقيقة هي أنه إذا بحثنا عن سبب الاستبداد الذي مارسته بعض الحكومات الإسلامية زمنا طويلا، فإنه لم يكن نظام الخلافة، بل هو خروج هؤلاء الحكام عن مبادئه وأهدافه» [10].

وسوف نعرض فيما بعد نماذج كثيرة توضح الفرق بين الواقع والمثال في بناء الدولة الإسلامية، ونماذج أخرى للخلط بينهما، مما ينتج عنه الكثير من المشكلات الوهمية التي كان يمكن لنا أن نتفاداها في سهولة ويسر.

إذا كان هناك «واقع ومثال» في الدولة الإسلامية، فإن ما يهمنا في هذا البحث هو الواقع، أو ما حدث خلال التاريخ، وذلك لثلاثة أسباب هي:

الأول: أن ما حدث في تاريخ الدولة الإسلامية هو الذي أثر فينا، ولا يزال، بل ترسب في أعماقنا، حتى أصبحنا ندهش إن قال لنا أحد إن هناك

ألوانا أخرى من الحكم اسمها «الحكم الديمقراطي»، وقلنا له إنه «نظام غربي» لا يصلح لنا!، أو لجأنا إلى المثال لنقول إن عندنا هذا الضرب من الحكم بأسماء أخرى.

الثاني: أن هناك من يطالب بعودة مثل هذا النوع من الحكم-بدافع البحث عن هوية تمكننا من مواجهة النظم العالمية-مع الخلط المستمر بين الواقع والمثال والانتقال بحرية من أحدهما إلى الآخر، فمعرفة الواقع «تساعدنا كثيرا على معرفة أسباب انحرافه عن المثال.

الثالث: أن الدراسة المتأنية للواقع التاريخي لهذه الحقبة تكشف لنا أنها كانت حلقة وسطى بين تاريخنا القديم في الشرق حيث ساده طغيان الحاكم المتأله: في مصر، وبابل، وأشور، وفارس.. . الخ، وبين الطغيان الحديث والمعاصر الذي تأله فيه الحاكم أيضا في هذه البلدان نفسها!، وبالتالي فقد ساد الطغيان تاريخنا القديم والوسيط والحديث، مما جعل الطغيان الشرقي نموذجا أعلى للطغيان، وخلق عند المواطن الشرقي طبيعة خاصة تجعله يستسلم بسهولة لمثل هذا اللون من الحكم، بل ويتقبله، وأحيانا يسعى إليه دون أن يجد في ذلك حرجا ولا غضاضة!. لقد كان أرسطو يقول: إن الرجل الحر لا يستطيع أن يتحمل حكم الطاغية، ولهذا فإن الرجل اليوناني لا يطيق الطغيان، بل ينفر منه، أما الرجل الشرقي فإنه يجده أمرا طبيعيا، فهو نفسه طاغية في بيته، يعامل زوجته معاملة العبيد، ولهذا لا يدهشه أن يعامله الحاكم هو نفسه معاملة العبيد.

لكن علينا أن نرجئ مناقشة «الطغيان الشرقي» بصفة عامة إلى نهاية البحث، وأن نهتم الآن بالطغيان في تاريخنا الوسيط الذي ارتدى فيه الحاكم عباءة الدين!. يكفي هنا أن نقول مع الدكتور السنهوري:

«نحن لا نحاول إنكار الحقائق التاريخية، فتاريخ الخلافة الناقصة، منذ عهد الأمويين ومن بعدهم، مليء بأنواع إساءة السلطة. وإن كان هذا الاستبداد مصدره خروج هؤلاء الحكام على قواعد الخلافة الشرعية..» [11]. وعلينا أن نتبين بوضوح وجلاء ما يقوله لنا هذا الفقيه النابه، رغم دفاعه القوي عن الخلافة ومحاولته تطويرها لتصبح عصبة أمم شرقية، من أن: «ما نسميه اليوم بطريقة الانتخابات لم يعرفها العالم الإسلامي في صورة عملية واضحة، وسبب تقصير فقهاء المسلمين في كل ما يتعلق بالانتخابات

هو: تحول الخلافة الشرعية إلى ملكية وراثية في وقت مبكر..» [12].

ثانيا: بذور ديمقراطية

توفي النبي صلى الله عليه وسلم دون أن يحدد من يخلفه، فثار الخلاف بين المسلمين على منصب الحاكم قبل أن يواري الثرى جثمانه الطاهر، والواقع أن هذا الخلاف كان أمرا طبيعيا وظاهرة صحية بين المهاجرين والأنصار، فكأننا أمام أحزاب سياسية تتناقش وتتجادل، وتنتهي إلى رأي تأخذ به الأغلبية. على هذا النحو اجتمع الفريقان تحت سقيفة بني ساعدة [13]، ليختاروا خليفة، فرشح الأنصار من بينهم سيد الخزرج «سعد بن عبادة» الذي قام فيهم خطيبا فقال: «يا معشر الأنصار لكم سابقة في الدين، وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب.. نحن أنصار الله، وكتبة الإسلام، وأنتم يا معشر المهاجرين رهط نبينا..» [14]. و أسرع أبو بكر وعمر ومجموعة من المهاجرين إلى السقيفة خشية ألا ينظر الأنصار في الأمور إلا من جانب واحد هو جانبهم [15]. ودار نقاش طويل حاول البعض أن يصل فيه إلى حل وسط، فدعا «الحباب بن المنذر» إلى رأي ثالث، هو إمكان اقتسام السيادة، أو تعدد الإمارة، أي أن يكون هناك خليفتان، وذلك حين قال: «منا أمير ومنكم أمير»[16]، وكثر اللغط وتعالت الأصوات على حد قول ابن كثير[17]، «وما درى الحاضرون في هذا الاجتماع أنهم يعقدون أهم «اجتماع» أو «مؤتمر» في تاريخ الإسلام كله. وما أشبهه «بجمعية وطنية» أو تأسيسية تبحث مصير أمة لأجيال عديدة لاحقة، وتضع دستورا يكون أساسا لحياتها في المستقبل..»[18]، إلى أن حسم عمر بن الخطاب النقاش بحجج قوية، منها أن رسول الله أمر أبا بكر أن يؤم الناس، و«أنه ثاني اثنين إذ هما في الغار»، ثم تساءل في براعة: «من منكم تطيب نفسه أن يتقدم أبا بكر؟، فقالت الأنصار: «نعوذ بالله أن نتقدم أبا بكر!!»[19]، فقال: ابسط يدك يا أبا بكر نبايعك. فبسط يده فبايعه! ثم بايعه المهاجرون والأنصار تحت السقيفة فيما يسمى بالبيعة الأولى أو البيعة الخاصة أو الصغرى. وقد وصف الأستاذ ماكدونالد B.D.Macdonald اجتماع السقيفة بقوله: «إن هذا الاجتماع يذكر إلى حد بعيد بمؤتمر سياسي دارت فيه المناقشات وفق الأساليب الحديثة»[20].

ثم وقف أبو بكر في اليوم التالي-فيما يسمى بالبيعة العامة-خطيبا يلقي على الناس بيانا يحدد فيه برنامجه السياسي: «أيها الناس، إني قد وليت عليكم، ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضيف فيكم قوي عندي حتى أزيح عنه علته إن شاء الله، والقوي فيكم ضعيف حتى آخذ الحق منه إن شاء الله...»[21].

ورغم نجاح الخليفة الأول بالأغلبية المطلقة، فقد كانت هناك ضروب كثيرة من المعارضة. ويحاول البعض إخفاءها دون أن ندري لذلك سببا، مع أنها ظاهرة صحية، وكأن أي ضرب من المعارضة أو الرأي المخالف شذوذ لا يجوز ذكره!!: كانت هناك آراء معارضة لاختيار أبي بكر، فلم يبايعه «سعد بن عبادة» وخرج إلى الشام، وكذلك الزبير بن العوام (ابن عمة الرسول)، وكذلك علي بن أبي طالب الذي قال لأبي بكر معترضا: «لقد أفسدت علينا أمرنا لم تستشر ولم ترع لنا حقا... !»[22]، ولم يغضب أبو بكر أو ينفعل، أو يجد في هذا القول «جريمة لا تغتفر!»، بل أجاب في هدوء الرجل «الديمقراطي» الذي يتقبل الرأي الآخر بصدر رحب« : بلى! ولكني خشيت الفتنة، وكان للمهاجرين والأنصار يوم السقيفة خطب طويل، ومجاذبة في الإمامة.. .» على ما يروى المسعودي[23]. وقيل إن عليا بايعه بعد موت فاطمة بعشرة أيام وقيل بعد وفاة النبي بسبعين يوما، وقيل بعد ثلاثة أشهر أو سنة، وقيل غير ذلك[24].

وعلى الرغم من أن خلافة أبي بكر لم تستمر أكثر من عامين وثلاثة أشهر كانت الدولة فيها لا تزال تتخلق، فإنها وضعت الكثير من البذور الديمقراطية المهمة:

1- فأبو بكر لم يتول الحكم بحد السيف، على نحو ما فعل الأمويون والعباسيون فيما بعد، وإنما بعد نقاش ديمقراطي حر كانت فيه حرية

الرأي مكفولة للجميع، فدار بين الفريقين نقاش طويل أدلى فيه كل فريق بدلوه، وعرض حججه في الهواء الطلق.

2- كانت هناك معارضة حقيقية، فبعض المسلمين رفض أن يبايع أبا بكر، والبعض الآخر بايعه بعد فترة طويلة! دون أن يكون «المعارض» شاذا أو هادما للنظام أو متآمرا.. . إلى آخر الألقاب التي ظهرت بعد ذلك واستمرت معنا حتى الآن.

3- في خطابه بعد البيعة، وضع أبو بكر أساسا مهما من أسس الديمقراطية، وهو مراقبة الشعب للحاكم ومحاسبته إن أخطأ، وذلك يعني بالطبع أن بقاء الحاكم رهن بسيرته وبرضا الناس عنه!.

4- نحن أمام نظام جديد للحكم لا يزال يتشكل، بعد عهد النبوة، فليس هناك لقب معروف للحاكم أو اسم متفق عليه من الجميع.

5- ولك أن تقول الشيء نفسه بالنسبة لدخل الحاكم أو راتبه، فمن أين ينفق؟ وكم من المال يأخذ؟ تلك مسألة بالغة الأهمية ظهرت في عهد أبي بكر وعمر، ولم تظهر بعد ذلك قط، إذ كان بيت المال هو بيت الخليفة أيضا، فلم يحدث أن حدد مبلغ من المال-بعد عهد الخلفاء الراشدين-للخليفة الأموي أو العباسي أو من جاء بعد ذلك طوال التاريخ الإسلامي، فهو من حقه أن يغرف من بيت المال كما يشاء.

أما فيما يتعلق بلقب الحاكم، فبعد أن بويع الصديق ناداه بعض الناس «يا خليفة الله!»، لكن أبا بكر نهى عن ذلك، وقال «لست خليفة الله، لكني خليفة رسول الله، لأن الاستخلاف حق في الغائب، أما الحاضر فلا»[25].

أما فيما يتعلق براتبه، فلما بويع الخليفة الأول أصبح وعلى ساعده أبراد وهو ذاهب إلى السوق فالتقى به عمر وسأله: أين تذهب؟. قال أبو بكر: إلى السوق، فقال: وماذا تصنع في السوق، وقد وليت أمر المسلمين؟!. قال أبو بكر: فمن أين أطعم عيالي؟، فقال: انطلق يفرض لك أبو عبيدة. ففرضوا له قوت رجل من المهاجرين وكسوة للشتاء وأخرى للصيف.. . الخ[26].

مرة أخرى لابد أن نضع في أذهاننا أن نظام الحكم في هذا العهد المبكر كان يتخلق ويتشكل، بعد عهد للنبوة لا قياس عليه، ويسير سيرا حثيثا نحو بناء الدولة وقيام حكومة لم يعرفها العرب في الجاهلية، «فلم يكن للعرب نوع من الحكومات المعروفة الآن، ولم يكن لهم قضاء يحتكمون إليه، أو شرطة تقر الأمن والنظام، أو جيش يدرأ عنهم الأخطار الخارجية.. . الخ[27].»فهذه كلها أمور جديدة أضف إليها: كيف يتولى الحاكم؟ كيف يكون لقبه؟ كيف يحاسب على أعماله؟! كيف يتحدد راتبه؟! كيف تكون «البيعة»؟[28].

ولما أحس أبو بكر أنه موشك على لقاء ربه جمع الناس، وقال لهم: «إنه

قد نزل بي ما ترون، ولا أظنني إلا ميتا لما بي من مرض، وقد أطلق الله أيمانكم من بيعتي، وحل عنكم عقدتي، ورد عليكم أمركم، فأمروا عليكم من أحببتم..»[29].

ومعنى ذلك أن أبا بكر، عندما شعر بقرب وفاته دعا الناس إلى اختيار حاكم جديد، يرتضون حكمه ونزاهته دون أن يفرض عليهم أحدا، وهو يرى أن بيعته انتهت وهم في حل منها. غير أن المسلمين بعد أن تشاوروا في الأمر لم يستطيعوا الإجماع على إسناد الحكم إلى واحد منهم، فرجعوا إليه ووكلوه في أن يختار لهم من يرى فيه صلاحا وخيرا للأمة، فطلب إمهاله حتى ينظر في الأمر. وراح يجري مشاوراته مع أولي الأمر، وكبار الصحابة من المهاجرين والأنصار معا، فجعل يدعوهم واحدا بعد الآخر، ليقف على آرائهم في هذا الأمر الخطير، ثم خرج عثمان بن عفان ليعلن على المسلمين أن الرأي قد استقر على ترشيح عمر بن الخطاب، وسألهم إذا كانوا يقبلون مبايعته، فأقبل أكثرهم على بيعته، ولم يحاول أحد فرض رأيه على من رفض البيعة.

والحق أن أبا بكر عندما رشح عمر بن الخطاب، وضع مبادئ أساسية في الحكم «الديمقراطي» بعضها جديد تماما، عندما قال في كتابه: «إني استعملت عليكم عمر بن الخطاب، فإن بر وعدل فهذا علمي به، وإن جار وبدل فلا علم لي بالغيب، والخير أردت.. ..».

ويلاحظ في اختيار عمر بن الخطاب أمران خطيران:

الأول: أن أبا بكر علق خلافة عمر على رضا الناس.

الثاني: أن أبا بكر لم ينتخب أحدا من أبنائه أو أقاربه[30].

فضلا عن أن أبا بكر لم يعلن أن عمر لا يخطئ، بل قال: «إن بر وعدل» فهذا ما أعرفه عنه، وإن جار وتغير سلوكه، فهو احتمال لا يعلمه إلا الله.

وعندما تولى عمر الخلافة حدد سياسته في هذه العبارة الجامعة: «ألا من رأى منكم في اعوجاجا، فليقومه. ما أنا إلا أحدكم، منزلتي منكم كمنزلة ولي اليتيم منه ومن ماله.. ..».

وقد كان عمر شخصية فذة، فمثلا لم يكن هناك قضاء في عهد أبي بكر، «ولكن عندما تولى أبو بكر الخلافة أسند القضاء إلى عمر بن الخطاب فظل سنتين لا يأتيه متخاصمان لما عرف به من الشدة والحزم»[31]

وفي بداية عهد عمر ظهرت مشكلة تسمية الحاكم مرة أخرى؟ فبم ينادونه؟.

قال له المغيرة: يا خليفة الله.

قال له عمر: ذاك نبي الله داود.

فقال: يا خليفة رسول الله.

قال: ذاك صاحبكم المفقود.

قال: يا خليفة خليفة رسول الله.

قال: ذاك أمر يطول..

قال: يا عمر!

قال: لا تبخس مقامي شرفه، أنتم المؤمنون وأنا أميركم.

فقال المغيرة: يا أمير المؤمنين..

وبذلك كان عمر أول من تلقب بهذا اللقب.

كذلك جمع عمر الناس بعد توليه وقال: كنت تاجرا، وقد شغلتموني بأمركم هذا، فما ترون أن يحل لي من هذا المال؟ فقال علي: ما يصلحك ويصلح عيالك بالمعروف، ليس لك من هذا المال غيره، فقال «القول ما قال علي». والذي يعنينا هنا هو تحديد راتب للخليفة يكفيه هو وأهله حتى يتفرغ لخدمة الأمة وإدارة شؤونها، وهو أمر حيوي حتى نفصل بين المال العام والخاص، وإن كان عمر نفسه كان مثالا نادرا للحاكم الزاهد الناسك الذي يقول: «لا يحل لي من مال الله إلا حلتان حلة للشتاء، وحلة للصيف، وقوت أهلي كرجل من قريش ليس بأغناهم..» [32] ولك أن تقارن ذلك باستمتاع هشام بن عبد الملك (105- 125 هـ) بالكساء حتى أنه «لم يلبس ثوبا قط وعاد إليه.. حتى أن ملابسه لا يحملها إلا سبعمائة بعير من أجلد ما يكون من الإبل وأعظم ما يحمل عليها من الجمال.. وكان مع ذلك يتقللها!، ولقد أحصى أحد الفقهاء والمقربين من هشام-في خزائنه-بعد موته اثني عشر ألف قميص. وقيل لم يكن في ملوك بني مروان أعطر ولا ألبس من هشام، خرج حاجا فحمل ثياب ظهره ستمائة جمل!» [33] وقارن: وكان عمر يضع إزارا فيه اثنتا عشرة رقعة، وكان في عام الرمادة لا يأكل إلا الخبز والزيت حتى اسود جلده. ويقول لنفسه: بئس الوالي أنا إن شبعت والناس جياع!!، إلى آخر تلك القصص الكثيرة التي رواها ابن كثير في البداية

والنهاية كما رواها غيره [34].

«كان عمر إذا أراد أن ينهى الناس عن شيء تقدم إلى أهله فقال: لا أعلمن أحدا وقع في شيء مما نهيت عنه إلا أضعفت له العقوبة» [35].

وما يهمنا الآن أن هذه البداية الممتازة للحكم الإسلامي بذرت الكثير من البذور الديمقراطية منها أن بيعة الحاكم مرهونة برضا الناس، وأن موافقة الشعب هي الأساس في بقاء حكمه ودوامه، ومنها أهمية رقابة الناس للحكام ومحاسبتهم وتوجيههم إن أخطأوا، فليس ثمة تأليه للحاكم، وإنما هو بشر يخطئ ويصيب، ومنها تحديد راتب معين للحاكم، أي الفصل بين المال العام والخاص، ومنها حرية الفكر والتعبير عن الرأي، وحرية النقد والمعارضة بل والترحيب بها، حتى قال عمر لمن نقده: «ويل لكم إن لم تقولوها، وويل لنا إن لم نسمعها!»، فالحريات في ذلك العصر الأول كانت مكفولة للأفراد، حتى كان من واجبات كل مجتهد أن يبدي معارضته أو نقده لأخطاء غيره، حتى لو كان ذلك الغير هو الخليفة ذاته [36]. وقصة المرأة التي اعترضت عمر وهو ينهى عن المغالاة في المهور في إحدى خطبه في المسجد معروفة مشهورة حتى قال: «أصابت امرأة وأخطأ عمر!» [37].

ومن المبادئ الأساسية الأخرى التي وضعها عمر أنه كان يحمي أموال عماله قبل توليتهم، فإذا انتهت ولايتهم أحصى ثروتهم من جديد، وما زاد صادره ورده إلى بيت المال، إلا إذا اتضح له أن هذه الزيادة أتت إلى العامل بطرق مشروعة [38]، وهو ما نسميه الآن بإقرارات الذمة المالية والكسب غير المشروع... الخ.

غير أن هذه المبادئ الأساسية، لسوء الطالع، توقفت عند هذا الحد. فهذه البذور الديمقراطية البالغة الأهمية لم تنم، ولم تزدهر، بل ماتت بموتهما. اثنتا عشرة سنة، عهد أبي بكر وعمر، اقترب فيها المثال من الواقع وكاد أن يتحقق لولا أنه اعتمد على الشخصية الفذة للخليفة.. ومن ثم لم يتحول إلى قوانين ومؤسسات وقواعد عامة تحكم المدينة، فقتلت المحاولة مع مقتل عمر! [39]. وهذا ما كان يعنيه الجاحظ عندما امتدح عهد «أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وست سنين من خلافة عثمان، كانوا على التوحيد الصحيح، والإخلاص المحض، مع الألفة واجتماع الكلمة على الكتاب والسنة. وليس هناك عمل قبيح،. ولا بدعة فاشية، ولا نزع يد من طاعة ولا

حسد ولا غل، ولا تأول، حتى كان الذي كان من قتل عثمان..» [40].

بويع عثمان سنة 23 هـ، فخطب في الناس خطبة طويلة، غير أن «هذه الخطبة لا تبين لنا السياسة التي عول عثمان على انتهاجها في إدارة شؤون الدولة، وإنما هي عبارة عن نصائح تتعلق بالدين لا بالسياسة، كان عثمان لا يريد أن يلزم نفسه بسياسة خاصة يطمئن إليها المسلمون، وغيرهم من أهالي الدول الإسلامية في عهده..» [41] وكان هذا أول خروج عن المثال!، وفي خلافته عين عثمان أقرباءه منهم عمه الحكم بن أبي العاص-وهو الذي طرده الرسول من المدينة-ومنهم الوليد بن عقبة أخو عثمان لأمه الذي عينه واليا على الكوفة، وكان يشرب حتى صلاة الفجر، فيصلي بالناس أربعا!.

وقد روينا قصته من قبل، وهو ممن أخبر النبي أنه من أهل النار!، وعبد الله بن أبي سرح على مصر، ومعاوية على الشام، وعبد الله بن عامر على البصرة.. . الخ [42]، فكان هو الخروج الثاني عن المثال!.

- لم يكن يتحمل النقد، فحين سخر أبو ذر الغفاري عندما تساءل عثمان:

أترون بأسا أن نأخذ مالا من بيت مال المسلمين فننفقه فيما يقوينا من أمورنا ونعطيكموه؟، قال له عثمان «ما أكثر أذاك لي!، غيب وجهك عني فقد آذيتنا»، فخرج أبو ذر إلى الشام، فكتب معاوية إلى عثمان أن أبا ذر تجتمع إليه الجموع، ولا آمن أن يفسدهم عليك. فكتب إليه عثمان ليحمله على بعير عليه قنب يابس ويرسله إلى المدينة، وقد تسلخت بواطن أفخاذه![43]. وكان عمرو بن العاص أول الناصحين لعثمان بالاعتزال. وعندما خطب عثمان يسترضي الناس صاح به عمرو من صفوف المسجد: «اتق الله يا عثمان، فانك قد ركبت أمورا، وركبناها معك، فتب إلى الله نتب معك»! وترك عثمان في المدينة ومضى إلى فلسطين وهو يقول: «والله إني ما كنت لألقى الراعي فأحرضه على عثمان!» [44]؟ فكان ذلك ثالث خروج عن المثال!

- لم يحمل ولاته على التقشف، والبعد عن موطن التهمة والريبة كما فعل عمر، وكان هو نفسه غنيا ينعم بما ينعم به الأغنياء، يسكن في داره التي بناها في المدينة بالحجر والكلس.. وجعل أبوابها من الصاج، واقتنى أموالا وجنانا وعيونا بالمدينة.. ويوم قتل كان عنده من المال خمسون ومائة ألف دينار، وألف ألف درهم، وقيمة ضياعه بوادي القرى وحنين وغيرهما

مائة ألف دينار، وخلف خيلا كثيرا وإبلا ...»[45]، فكان ذلك رابع خروج عن المثال.

- لم يكن يقبل الشكوى من عماله، وكثيرا ما تدخل علي بن أبي طالب، يطلب منه التحقيق فيما يشكو منه الناس، ومن ذلك أنهم ضربوا واليه على الكوفة وهو سكران وانتزعوا خاتمه وأتوا عثمان للشكوى، لكنه زجرهم.. . الخ [46]. واشتكى المصريون مما صنع ابن أبي سرح بهم «فخرج من أهل مصر سبعمائة رجل، فنزلوا بالمسجد وشكوا إلى الصحابة في مواقيت الصلاة، فقام طلحة بن عبد الله فكلم عثمان بكلام شديد!، فأرسلت عائشة رضي الله عنها إليه فقالت: تقدم إليك أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وسألوك عزل الرجل فأبيت! الخ» [47]. فكان ذلك خامس خروج عن المثال. وعندها «لم يبق أحد في المدينة إلا حنق على عثمان» على ما يقول السيوطي [48]. ثار الناس عليه وتجمهروا حول قصره «وكانت مدة حصار عثمان في داره أربعين يوما أو أكثر قليلا..» [49]. وطلبوا منه أحد أمور ثلاثة: إما أن يعزل نفسه أو يسلم إليهم مروان بن الحكم أو يقتلوه [50]. لكنه رفض العروض الثلاثة أن يسلم قريبه أو أن يستقيل، وقال عبارته الشهيرة «ما كنت لأخلع سربالا سربلنيه الله» [51]. وكان ذلك أول إعلان بأن عباءة الخلافة يرتديها الحاكم بتفويض من الله، فلا يخلعها بناء على طلب الناس!» وكتب إلى معاوية بالشام، وإلى ابن عامر بالبصرة وإلى أهل الكوفة يستنجدهم في بعث جيش يطرد هؤلاء من المدينة..» [52]. وكان ذلك سادس خروج عن المثال!.

وهكذا نتبين أن حال الدولة الإسلامية قد تغير في عهد عثمان، وأن هذا التغير أثار روح المعارضة لسياسة الحكومة والاستياء من تصرفاتها، وبعث على التمرد عليها في المدينة، وفي جميع الأمصار» [53]. وكانت الثورة، وتسور الناس الدار وأحرقوا الباب ودخلوا عليه وكان منهم محمد بن أبي بكر الذي أمسك بلحيته وهو يقول: «على أي دين أنت يا نعثل؟»[*2]. قال: على دين الإسلام ولست بنعثل، ولكنى أمير المؤمنين. فقال: غيرت كتاب

(*2) نعثل: الشيخ الأحمق-ونعثل رجل من أهل مصر كان طويل اللحية، قيل إنه كان يشبه عثمان. وشاتمو عثمان كانوا يسمونه نعثلا، لسان العرب لابن منظور، المجلد الحادي عشر دار صادر بيروت.

الله، وإنا لا نقبل أن نقول يوم القيامة: «ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا..» الأحزاب 67 [54].

«وفي حديث عائشة اقتلوا نعثلا، قتل الله نعثلا! تعني عثمان، وكان هذا منها لما غاضبته وذهبت إلى مكة» [55].

وهكذا كان الحكم يتحول شيئا فشيئا من الخلافة إلى الملك. ومن هنا فقد كان «العقاد» على حق تماما عندما قال:

«كان الموقف بين الخلافة والملك ملتبسا متشابكا في عهد عثمان، كان نصفه ملكا ونصفه خلافة. أو كان نصفه إمارة دنيوية.. وهكذا تقابل الضدان اللذان لا يتفقان، وبلغ الخلاف مداه..» [56].

ومن هذا فإن الأستاذ العقاد يذهب إلى تصور الخلاف التالي بين علي ومعاوية على أنه صراع بين الخلافة والنظام الملكي أو بين الخلافة الدينية والدولة الدنيوية يقول:

«لم تكن المسالة خلافا بين علي ومعاوية على شيء واحد ينحسم فيه الصراع بانتصار هذا أو ذاك..

ولكنها كانت خلافا بين نظامين متقابلين متنافسين: أحدهما يتمرد ولا يستقر، والآخر يقبل الحكومة كما استجدت ويميل فيها إلى البقاء والاستقرار.. أو هي كما كانت صراعا بين الخلافة الدينية كما تمثلت في علي بن أبي طالب، والدولة الدنيوية، كما تمثلت في معاوية بن أبي سفيان..» [57].

ولقد حسمت الدولة الأموية الموقف تماما، فقضت نهائيا على البذور الديمقراطية ومنعتها من النماء، وأخذت النزعة الاستبدادية في الإقبال بل والإيغال!، وتشبه خلفاء بني أمية بالملوك وأبهتهم، فكان قصر الخليفة في دمشق غاية في الأبهة، وقد ازدانت جدرانه بالفسيفساء، وأعمدته بالرخام والذهب، وسقوفه بالذهب المرصع بالجواهر، ولطفت جوه النافورات، والمياه الخارجية والحدائق الغناء، بأشجارها الظليلة الوارفة، وكان الخليفة يجلس في البهو الكبير، وعلى يمينه أمراء البيت المالك، وعلى يساره كبار رجال الدولة ورجال البلاد، ويقف أمامه من يريد التشرف بمقابلته من رسل الملوك وأعيان البلاد، ورؤساء النقابات والشعراء والفقهاء وغيرهم! [58].

وهكذا حدث الانفصال التام بين الواقع والمثال.

ثالثا: من الخلافة إلى الملكية المستبدة

أما أن الأمويين استولوا على الملك عنوة، فهذا ما يقوله معاوية صراحة ودون مواربة، فهو عندما قدم الحد المدينة عام الجماعة تلقاه رجال قريش فقالوا: «الحمد لله الذي أعز نصرك، وأعلى كعبك»، لكنه لم يرد عليهم، حتى صعد المنبر فقال: «أما بعد فإني والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم، ولا مسرة بولايتي، ولكني جالدتكم بسيفي هذا مجالدة..» [59]. فهو منذ البداية ينفي أنه تولى الحكم برضا الناس، بل ويستخف بهذا الرضا، ثم استمر في خطبته معلنا انفصال الواقع عن المثال تماما عندما يقول إنه حاول السير على طريق أبي بكر وعمر لكن نفسه أبت: «ولقد رضت لكم نفسي على عمل أبي قحافة، وأردتها على عمل عمر فنفرت من ذلك نفارا شديدا..» [60]. ولماذا يسير على نهج غيره وقد ملك ناصية الدنيا والدين؟: «أيها الناس اعقلوا قولي، فلن تجدوا أعلم بأمور الدنيا والآخرة مني!» [61]. وكثرت الأحاديث النبوية التي تدعم ملكه [62]، على نحو ما سيقوم الشعراء فيما بعد بتدعيم ملك خلفائه وإضفاء صفة القداسة عليهم!.

لقد وضع الأمويون منذ بداية حكمهم ثلاث نظريات تبرر استيلاءهم على السلطة:

الأولى: أن الخلافة حق من حقوقهم، وأنهم ورثوها عن عثمان بن عفان لأنه نالها بالشورى، ثم قتل ظلما، فخرجت الخلافة منهم، وانتقلت إلى غيرهم، فقاتلوا حتى استردوها، ولقد عبر الشعراء عن هذه الفكرة فقال الفرزدق لعبد الملك بن مروان:

تراث عثمان كانوا الأولياء له
سربال ملك عليهم غير مسلوب

ويقول للوليد:

كانت لعثمان لم يظلم خلافتها
فانتهك الناس منها أعظم الحرم!

وغير ذلك كثير مما قاله الأخطل لبشر بن مروان، وما قاله الفرزدق أيضا لهشام بن عبد الملك.. الخ [63].

الثانية: أنهم أشاعوا في أهل الشام، بصفة خاصة، أنهم استحقوا الخلافة لقرابتهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم. «فقد كان الشيوخ من

أهل الشام يقسمون لأبي العباس السفاح أنهم ما علموا لرسول الله قرابة، ولا أهل بيت يرثونه غير بني أمية، حتى وليتم الخلافة..» على ما يروي المسعودي[64].

الثالثة: ثم استقروا على النظرية التي حكموا على أساسها، ودعموا بها ملكهم الاستبدادي، وهي أن الله اختارهم للخلافة واتاهم الملك، وأنهم يحكمون بإرادته، ويتصرفون بمشيئته. وأحاطوا خلافتهم بهالة من القداسة، وأسبغوا على أنفسهم كثيرا من الألقاب الدينية، فقد كان معاوية في نظر أنصاره «خليفة الله على الأرض»، و«الأمين والمأمون»، وكان ابنه يزيد «إمام المسلمين».

وكان عبد الملك بن مروان «أمين الله»، و«إمام الإسلام» [65].

ولكي يؤكدوا هذه النظرية الأخيرة أشاعوا مذهب الجبر، فالسلطة يتم تحديدها من الله، وليس للناس فيها رأي ولا مشورة، والخليفة هو «خليفة الله» (ابتداء من عبد الملك بن مروان)، وأن على الناس الاستسلام والطاعة[66].

وكان زياد بن أبي سفيان الذي عينه معاوية واليا على البصرة أول من بشر بهذا المذهب [67]، يقول في خطبته المسماة «البتراء» التي أعلن فيها أن الله اختارهم للخلافة وأنهم يحكمون بقضائه ويعملون بإذنه: «أيها الناس إنا أصبحنا لكم ساسة، وعنكم ذادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفيء الله الذي خول لنا. فلنا عليكم السمع والطاعة فيما أحببنا ولكم علينا العدل فيما ولينا..» [68].

ولقد تبارى الشعراء في دعم هذه النظرية الثالثة وشرحها، وأعني بها «نظرية التفويض الإلهي» لبني أمية لكي يمارسوا الحكم، فهم أجدر الناس به وأقدرهم عليه.. من ذلك قول الأخطل لعبد الملك بن مروان:

وقد جعل الله الخلافة فيكم
بأبيض، لا عاري الخوان ولا جدب
ولكن رآه الله موضع حقها
على رغم أعداء وصدادة كذب[*3]

وقوله لبشر بن مروان:

(*3) الصدادة تعني: المعارضون، والخوان ما يوضع عليه الطعام.

أعطاكم الله ما أنتم أحق به
إذا الملوك على أمثاله اقترعوا

وقول جرير لعبد الملك مؤكدا أن الله حباه الخلافة لأنه أحق بها وأجدر:

الله طوقك الخلافة والهدى
والله ليس لما قضى تبديل
ولي الخلافة والكرامة أهلها
فالملك أفيح والعطاء جزيل

وقول الفرزدق له جازما أن الله جعل له الخلافة ونصره على أعدائه نصرا عزيزا [69]:

فالأرض لله ولاها خليفته
وصاحب الله فيها غير مغلوب.
فأصبح الله ولى الأمر خيرهم
بعد اختلاف وصدع غير مشعوب

وهناك عشرات من الشعراء الآخرين منهم الأخوص، وعدي بن الرقاع، وكثير بن عبد الرحمن الذي أعلن صراحة أن الأمر في مسألة الخلافة وتعيين الحاكم، يقدره الله وليس للأمة فيه رأي ولا للناس مشورة [70]:

وما الناس أعطوك الخلافة والتقى
ولا أنت فاشكره يثبك مثيب

ولقد أطلنا في عرض بعض هذه النماذج [71]، لنؤكد أمرين:

الأول: أنه مع الدولة الأموية سوف تبدأ نغمة التفويض الإلهي في الظهور، وهي التي سوف تتأكد بوضوح تام عند العباسيين، حتى يقول المنصور بصراحة ووضوح: «أنا سلطان الله في أرضه..»!، ويرفع الشعراء أيضا من نغمة التقديس إلى التأليه، فلا يجد ابن هانئ الأندلسي بعد ذلك أي حرج في أن يقول للخليفة الفاطمي المعز لدين الله:

ما شئت لا ما شاءت الأقدار
فاحكم فأنت الواحد القهار
وكأنما أنت النبي محمد
وكأنما أنصارك الأنصار!

وأن يقول أيضا:

نـــدعـــوه مـــنـــتـــقـــمـــا عـــزيـــزا قـــادرا
غـــفـــار مـــوبـــقـــة الـــذنـــوب صـــفـــوحـــا
أقـــســـمـــت لـــولا دعـــيـــت خـــلـــيـــفـــة
لـــدعـــيـــت مـــن بـــعـــد المـــســـيـــح مـــســـيـــحـــا

الثاني: أن استعداد الشرقيين لتأليه الحاكم ليس وليد اليوم إنما هو أمر موغل في القدم منذ أن كان فرعون هو الإله، أو هو ابن الإله، الذي لا راد لقضائه، فهو يعرف كل شيء بما في ذلك مصلحة الشعب نفسه، ثم مرورا بالعصر الوسيط حيث الخليفة الذي عينه الله بحكمته ليسوس الناس ويروضهم لما فيه صلاحهم في الدنيا والآخرة، إلى أن اخترعنا فكرة الزعيم الأوحد، والمنقذ الأعظم، والرئيس المخلص، ومبعوث العناية الإلهية، والمعلم والملهم الذي يأمر فيطاع، لأنه يعبر عن مصالح الناس ويعرفها خيرا منهم!، والذي استعار صفة من صفات الله «لا يسأل عما يفعل وهم يسألون»! وهو العليم بكل شيء، الذي يسمع كل شيء بأجهزته البارعة في التنصت، ويرى كل شيء من خلال عيونه المبثوثة في كل مكان!.. وهكذا نشأت بيننا زعامة تجب المؤسسات وتعلو على الرقابة وتتجاوز المحاسبة والمراجعة.. فلم الدهشة والعجب؟.

وطد معاوية ملكه، وقضى على معارضيه، ولم يتورع عن أن يستخدم في سبيل هذه الغاية أحط السبل من قتل وغدر ورشوة وخيانة.. ! فقد «اتهم سيدنا معاوية بقتل سيدنا الحسن بن علي رضي الله عنهما بالسم الذي دس له عن طريق زوجته جعدة بنت الأشعث. وقد كان معاوية دس إليها: «أنك إن احتلت في قتل الحسن، وجهت إليك بمائة ألف درهم، وزوجتك من يزيد!، فكان ذلك الذي بعثها على سمه. فلما مات، وفى لها معاوية بالمال، وأرسل لها: إنا نحب حياة يزيد ولولا ذلك لوفينا لك بتزويجه..»

وليست هذه هي الحادثة الوحيدة «فقد اتهم سيدنا معاوية بقتل الأشتر بدس السم في طعامه.. واتهم سيدنا معاوية بقتل حجر بن عدي الكندري.. واتهم سيدنا معاوية بقتل عبد الرحمن بن خالد.. الخ»[72].

«وسيدنا» معاوية هو أول من جعل الخلافة ملكية وراثية في أسرته دون أن يكترث برأي الآخرين!، فأصبح الحاكم مستبدا يستمد سلطته من التفويض الإلهي لا من الناس، ويرسي قواعدها بقوة السيف وحده!، وهو

نفسه قد صرح بوضوح بأنه لم يتول الخلافة بمحبة الناس ورضاهم، «بل جالدتكم بسيفي هذا مجالدة!». وكان عماله مثله، فعندما أرسل إليهم يطلب رأيهم في أمر أخذ البيعة ليزيد «وليا للعهد»، قام يزيد بن المقنع، فلخص الموقف الأموي من الخلافة في عبارة موجزة بليغة عندما جمع فأوعى!.

قال:

«أمير المؤمنين هذا» وأشار إلى معاوية..

«فإن هلك، فهذا» وأشار إلى يزيد..

«فمن أبى، فهذا» وأشار إلى سيفه !.

فقال له معاوية: «اجلس، فإنك سيد الخطباء»!! [73].

ثم راح يأخذ البيعة ليزيد على مضض من الناس، وعندما قال قائل منهم «إني أبايع وأنا كاره للبيعة!» قال له معاوية: «بايع يا رجل، فإن الله يقول عسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا» (النساء ١١٩). ثم كتب إلى مروان بن الحكم عامله على المدينة «أن ادع أهل المدينة إلى بيعة يزيد، فإن أهل الشام قد بايعوا» [74]، وأصبحت البيعة مجرد إجراء شكلي أقرب ما يكون إلى «الاستفتاءات» العصرية التي يجريها الرؤساء في بلادنا وتكون نتيجتها ٩٩,٩٪ ولا أدل على ذلك من وقعة الحرة «الشهيرة-تلك النقطة السوداء في تاريخ يزيد، وما أكثر النقاط السوداء في تاريخه-التي قتل فيها خلق من الصحابة، ونهبت المدينة، وافتض فيها ألف عذراء، فإنا لله وإنا إليه راجعون!» [75]. وكان قائد يزيد «مسلم بن عقبة المري» يأخذ البيعة من أهل المدينة على أنهم «عبيد ليزيد، وسماها نتنة». ومن قال: «أبايعه على سنة الله ورسوله ضرب عنقه بالسيف!» [76]. وبعد أن استباحت جيوش يزيد المدينة ثلاثة أيام، وقتل فيها خلق كثير من الناس «من بني هاشم، وسائر قريش، والأنصار، وغيرهم من الناس» [77]، اتجهت جيوشه إلى مكة فرمت الكعبة بالمنجانيق من الجبال حتى انهدمت [78]. وذلك لإجبار الناس على السمع والطاعة، وعلى أن يكونوا عبيدا لفرعون الصغير!!، مع الاعتذار للفراعنة الذين لم يكونوا قط على هذا القدر من العته!، ولم يكن واحد منهم كيزيد الذي لخصه المسعودي في هذه العبارة الجامعة: «ليزيد أخبار عجيبة ومثالب كثيرة من شرب الخمر، وقتل ابن بنت الرسول،

ولعن الوصي، وهدم البيت وإحراقه، وسفك الدماء، والفسق والفجور، وغير ذلك مما قد ورد فيه الوعيد باليأس من غفرانه!» [79].

ولا أظنك بحاجة إلى أن تسال بعد ذلك عن موقف معاوية وابنه من المعارضين، فيكفي أن تعرف وقعة الحرة الشهيرة السالفة الذكر!، والحق أن المعارضة التي كان يطلبها عمر ويحث الناس عليها، لم يعد لها أثر قط، بعد أن انفصل الواقع عن المثال تماما، لأن المثال لم يتحول إلى قوانين ومؤسسات هي التي تحكم، وإنما اعتمد على شخصية الحاكم فحسب بحيث يموت بموته، ولهذا فإننا نجد معاوية-كما سيفعل كثيرون بعده-يوصي ابنه يزيد محذرا من ثلاثة رفضوا بيعته: «لست أخاف عليك غير عبد الله بن عمر، وابن الزبير، والحسين بن علي. أما عبد الله بن عمر فرجل قد غلبه الورع. وأما الحسين فأرجو أن يكفيكه الله بمن قتل أباه وخذل أخاه. أما ابن الزبير فإنه خب ضب [*4]، فإن ظفرت به فقطعه إربا إربا..» [80].

ونحن لا نحاول أن نؤرخ لبني أمية-أو لغيرهم من الحكام والولاة، في التاريخ الإسلامي-لكننا نعرض نماذج لنظام من الحكم تغيب فيه الرقابة والمحاسبة، وتنتفي فيه حرية الرأي والمعارضة، ويكون فيه الحاكم ممسكا بالسيف في يمينه والمال في يساره، يغدقه على الأتباع والمحاسيب والأنصار والمنافقين فلا نجد أمامنا سوى استبداد مطلق، وطغيان أحمق، وظلم لا يقبله أحد!.

تكاد عبارة اللورد أكتون Acton الشهيرة «السلطة المطلقة مفسدة مطلقة» لا تنطبق على حاكم في التاريخ قدر انطباقها على «عبد الملك بن مروان» (الذي حكم من 73- 86 هـ) المؤسس الثاني للدولة الأموية، فقد عرف عنه قبل أن يتولى الحكم الزهد والورع، يقول عنه السيوطي: «كان عابدا زاهدا ناسكا في المدينة قبل الخلافة [81]. «وقال نافع: لقد رأيت المدينة وما بها شاب أشد تشميرا[*5]، ولا أفقه ولا أنسك، ولا أقرأ لكتاب الله من عبد الملك بن مروان» [82]. ومن هنا فقد عرف عبد الملك بن مروان بحمامة المسجد لمداومته على تلاوة القرآن [83].

وعندما التقى عبد الملك بن مروان في مسجد الرسول بأحد جنود

(*4) أي مراوغ مخادع.

(*5) أشد تشميرا: أكثر جدية.

الجيش الذي أرسله يزيد بن معاوية لمقاتلة عبد الله بن الزبير راح يؤنبه تأنيبا شديدا: «أتدرى إلى من تسير؟، إلى أول مولود في الإسلام [84]، وإلى ابن حواري رسول الله، وإلى ابن ذات النطاقين، وإلى من حنكه رسول الله.. ثكلتك أمك!، أما والله لو أن أهل الأرض أطبقوا على قتله لأكبهم الله جميعا في النار!»[85]. منتهى التقوى والورع!.

فلننظر إليه عندما أصبح صاحب سلطة مطلقة:

- عندما علم أنه بويع بالخلافة «أفضي الأمر إليه، والمصحف في حجره فأطبقه وقال: هذا آخر عهدنا بك!».. وهكذا بدأ خلافته!.

- ثم عرض عبد الملك سياسته بوضوح شديد في خطبة شهيرة عام 75 فقال: «أما بعد، فلست بالخليفة المستضعف (يعني عثمان) ولا الخليفة المداهن (يعني معاوية) ولا الخليفة المأمون (يعني يزيد)، ألا إني لا أداوي أدواء هذه الأمة إلا بالسيف حتى تستقيم لي قناتكم.. ألا إن الجامعة[*6]، التي جعلتها في عنق عمرو بن سعيد عندي، والله لا يفعل أحد فعله إلا جعلتها في عنقه. والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه.. ثم نزل» [86].

- وقف عبد الملك بن مروان على منبر الرسول في المدينة ليعلن أنه لا يكترث برضا الناس ولا يأبه بحبهم له: «يا معشر قريش، إنكم لا تحبوننا أبدا، وأنتم تذكرون يوم الحرة، ونحن لا نحبكم أبدا ونحن نذكر مقتل عثمان» [87]. أي أن الكراهية متبادلة، لكن ذلك لا أهمية له مادامت «الجامعة عندي والسيف في يدي»! مما يذكرك بعبارة كرومويل: «تسعة مواطنين من أصل عشرة يكرهونني.. ؟! وما أهمية ذلك إن كان العاشر وحده مسلحا؟!»[88].

- لكن ماذا فعل مع عبد الله بن الزبير بعد الكلمات الرقيقة الجميلة التي قالها عنه قبل أن يتولى السلطة؟!. وضع ترتيبات محكمة: فقد جهز له جيشا من أربعين ألف مقاتل على رأسه الحجاج بن يوسف فحاصره بمكة شهرا، ورماه بالمنجانيق، وخذل ابن الزبير أصحابه وتسللوا إلى الحجاج، فظفر به وقتله وصلبه عام 73 هـ، وهو التاريخ الذي تدعمت فيه خلافة عبد الملك بن مروان «وصحت!» على ما يروي السيوطي [89].

(*6) الجامعة: القيد يجمع اليدين إلى العنق!

- وبعد عامين فقط من حكمه عين الحجاج أميرا على العراق، فكان ساعده الأيمن!. وليس ثمة ما يدعو إلى الوقوف طويلا للتعريف بالحجاج، أو للحديث عن جبروته وشراسته وقسوته (والأمويون مدينون له في تثبيت ملكهم)، لكن يكفي أن نقول إن المبدأ الأساسي الذي كان يسير عليه، والذي أخذ به نفسه، وأخذ الآخرين به أيضا، هو مبدأ الطاعة المطلقة لولي الأمر!، فالأمر الذي يصدره الحاكم لا يناقش ولا يجادل بل ينفذ فورا مهما يكن تافها أو بغير معنى! وإلا أصبح دمه حلالا للحاكم. والحجاج نفسه يضرب مثلا للأمر التافه الواجب النفاذ وإلا أهدر دم المواطن: «والله لا آمر أحدا أن يخرج من باب من أبواب المسجد، فيخرج من الباب الذي يليه إلا ضربت عنقه!!» [90]. ما أرخص عنق المواطن، وما أشد جبروت الحاكم، اليوم وأمس وغدا!. إلغاء كامل لآدمية الإنسان، فلا نقاش ولا سؤال ولا استفسار، بل طاعة عمياء خرساء أسوأ من طاعة العبيد!، لأنها طاعة الدواب!، أي امتهان لكرامة المواطن!، وما الذي يفعله حكام اليوم سوى ما فعله حكام الأمس؟.

واتساقا مع هذا الموقف فإننا نرى عبد الملك بن مروان-وهو على فراش الموت-يوصي ابنه الوليد بالحجاج خيرا. « .. وانظر الحجاج فأكرمه، فإنه هو الذي وطأ لكم المنابر، وهو سيفك يا وليد ويدك على من ناوأك. فلا تسمعن فيه قول أحد، أنت إليه أحوج منه إليك، وادع الناس إذا مت إلى البيعة، فمن قال برأسه هكذا، فقل بسيفك هكذا» [91].

ولعل هذا هو ما عناه المسعودي عندما قال: «كان لعبد الملك إقدام على الدماء، وكان عماله على مثل مذهبه كالحجاج بالعراق، والمهلب بخراسان وهشام بن إسماعيل بالمدينة وغيرهم. وكان الحجاج من أظلمهم وأسفكهم للدماء..» [92].

ويروي المسعودي أن الوليد بكى وهو يستمع إلى وصية أبيه الأخيرة، فنهره لما رأى فيه من ضعف: «يا هذا، أحنين حمامة؟ إذا مت فشمر واتزر، والبس جلد النمر، وضع سيفك على عاتقك، فمن أبدى ذات نفسه لك فاضرب عنقه، فمن سكت مات بدائه.» [93].

وقد عمل الوليد بالنصيحة، «فكان جبارا عنيدا ظلوما غشوما»!، على ما يقول المسعودي [94]، وأضفى على نفسه هالة من القداسة حتى حرم

على الناس مناقشته ومخالفته، ومنعهم من مناداته باسمه!، وخوفهم وقتلهم على ذلك! [95]، وقام بذلك خطيبا على المنبر فقال: «إنكم كنتم تكلمون من كان قبلي من الخلفاء بكلام الأكفاء [96]. وتقولون: يا معاوية، ويا يزيد. وإني أعاهد الله: لا يكلمني أحد بمثل ذلك إلا أتلفت نفسه!، فلعمري إن استخفاف الرعية براعيها سيدعوها إلى الاستخفاف بطاعته والاستهانة بمعصيته» [97]. والوليد بن عبد الملك هو الذي كان يستفسر في عجب: «أيمكن للخليفة أن يحاسب؟!» [98]. إلى أن جاء أخوه يزيد بن عبد الملك فأجاب عن السؤال ببساطة شديدة بأن «أتى بأربعين شيخا فشهدوا له: ما على الخليفة حساب ولا عذاب» [99].

ولا نريد أن نتتبع خلفاء بني أمية أو سيرهم، فهي معروفة مشهورة في التاريخ، لكنا نريد أن نسوق عدة ملاحظات هامة:

١- إننا أمام نظام استبدادي ما في ذلك من شك، «والسلطة المستبدة هي تلك التي تمارس حكم الناس دون أن تكون هي ذاتها خاضعة للقانون، فالقانون في نظر هذه السلطة قيد على المحكومين دون أن يكون قيدا على الحاكم.. ومن هنا ففي وسع هذه السلطة أن تتخذ ما تشاء من إجراءات أو مواجهة الأفراد لمصادرة حرياتهم أو ممتلكاتهم [100]، فحياة المواطن ملك يمين الحاكم لا ينقذه إلا الله، أو الذكاء وسرعة البديهة التي تخلصه من الموقف!. تأمل هذه القصة: «أتى عبد الملك برجل كان مع بعض من عليه. فقال: اضربوا عنقه. فقال الرجل: يا أمير المؤمنين ما كان منك. فقال ما جزاؤك؟ فقال والله ما خرجت مع فلان إلا وذلك أني رجل مشئوم، ما كنت مع رجل قط إلا غلب» صحة ما ادعيت.. فضحك أمير المؤمنين وخلى سبيله!» [101]. وهكذا كان أمير المؤمنين «يطلق بعض الخوارج لظرفهم ودعابتهم»!، أما من أصر على إعلان رأيه بصراحة فقد انتهى أمره!. «ودخل الحروري[*7] على الوليد وعنده أشراف أهل الشام، فقال له الوليد: ما تقول في؟ فقال: ظالم جائر جبار!. قال: وما تقول في عبد الملك؟. قال جبار عات!. قال: فما تقول في معاوية؟. قال ظالم. قال الوليد لابن الريان السياف: اضرب عنقه فضرب عنقه!.»فالمعارضة وإبداء الرأي ضرب من الفدائية والاستشهاد!. والخطير في الأمر أنه ليس ثمة ما يمكن أن يرجع

(*7) الحروري نسبة إلى الحرورية، طائفة من الخوارج.

إليه المواطن أو يشكو إليه. فالمستبد هو المرجع النهائي «تكون السلطة استبدادية ما دامت لا تخضع في تصرفاتها للقانون، ولا يجد الفرد قضاء يبطل تصرفاتها إذا صدرت على خلاف ما يقضي به القانون القائم» (102).
وحتى في القصة السابقة عندما راجع عمر بن عبد العزيز الوليد وقال له: «كان لك أن تسجنه حتى يراجع الله عز وجل» فهذه أخلاقيات عمر، ولا علاقة لها بأي قانون قائم، فلا قوانين مع المستبد! بل إن عمر بن عبد العزيز نفسه، وكان واليا على المدينة في عهد الوليد، جلد خبيب بن عبد الله بن الزبير حتى مرض ثم مات، وذلك بأمر من الوليد لأنه كان يبشر بسقوط دولة بني أمية»! (103).

2- موضوع البيعة كان مسألة صورية تماما، ولا ينبغي أن نقول إنه أقرب إلى «عقد الوكالة مثله مثل سائر العقود، يقوم على إيجاب من الأصيل وقبول من الوكيل» (104). وكذلك ينعزل الوكيل بعزل موكله، كما تنتهي وكالته بموته، وكذلك ليس له أن يقيم غيره مقامه إلا برضا الأمة وموافقتها..» (105).
فهذا حديث عن «المثال»، أما الواقع فهو أمر مختلف تماما! وقد رأينا من قبل «كيف كان السيف أصدق أنباء من الكتب»، وسوف نرى أيضا كيف كانت البيعة صورية، بل قد تكون البيعة لطفل صغير على نحو ما حدث عندما عهد هارون الرشيد بولاية العهد من بعده لابنه الأمين سنة 175 هـ، وكان الابن في الخامسة من عمره!! (106). وسوف نكتفي عند الأمويين بهذا المثل الصارخ على شكلية البيعة وعدم قيمتها من عهد سليمان بن عبد الملك الذي «كان من خيار ملوك بني أمية» على ما يروي السيوطي (107). فهذا الملك «الخير» يجبر الناس على أن يبايعوا على مظروف مختوم، فلما حضرته الوفاة: «دعا بقرطاس، فكتب فيه العهد ودفعه إلى أحد رجاله. وقال: اخرج إلى الناس فيبايعوا على ما فيه مختوما. فخرج فقال إن أمير المؤمنين يأمركم أن تبايعوا لمن في هذا الكتاب، قالوا: ومن فيه؟! قال: هو مختوم لا تخبرون بمن فيه حتى يموت! قالوا: لا نبايع، فرجع إليه فأخبره. فقال انطلق إلى صاحب الشرطة والحرس، فاجمع الناس ومرهم بالبيعة، فمن أبى اضرب عنقه، فبايعوا»!! (108). أرأيت إلى أي حد تبلغ الاستهانة بالمواطنين والاستخفاف بعقول الرعايا؟، أيمكن أن يقال بعد ذلك إنه كانت هناك «بيعة» أو «موافقة» أو «رضا» أو ما شئت من مصطلحات القبول بين الناس

والحاكم؟.

3- علينا هنا أن نحذر الخلط بين الحكم على الخليفة بأنه «مستبد» من الناحية السياسية أو من حيث علاقته بشعبه، وبين أعمال أخرى جيدة قد تنسب إليه، فقد كان عبد الملك بن مروان الخليفة القوي الذي أسس الدولة الأموية، وجعلها مستقرة، فهو أول من كسا الكعبة بالديباج وأول من ضرب الدنانير للناس عام 75 هـ، وأول من نقل الديوان من الفارسية إلى العربية، وأول من رفع يديه على المنبر، وأول من كتب في صدر الطوامير[*8] (قل هو الله أحد).. الخ، لكنه أيضا أول من غدر في الإسلام، وأول من نهى عن الكلام بحضرة الخلفاء[*9]، وأول من نهى عن الأمر بالمعروف.. الخ وهكذا، فيما يقول السيوطي «تمت له عشرة أوائل، منها خمسة مذمومة»[109]. ونحن نتحدث عن الجانب المذموم، وهو أنه كان «طاغية» من الناحية السياسية.

وقد يكون لابنه الوليد بن عبد الملك أعمال أخرى مجيدة، «فقد فتحت في أيامه فتوحات عظيمة، وكان مع ذلك يختن الأيتام[*10]، ويرتب لهم المؤدبين، ويرتب للزمنى من يخدمهم، وللأضراء من يقودهم[*11]. ولقد عمر المسجد النبوي ووسعه ورزق الفقهاء والضعفاء والفقراء، وحرم عليهم سؤال الناس، وفرض لهم ما يكفيهم، وضبط الأمور أتم ضبط»[110]. وقال ابن أبي عبلة: «رحم الله الوليد، وأين مثل الوليد؟! فتح الهند والأندلس، وبنى مسجد دمشق، وكان يعطيني قطع الفضة، أقسمها على فقراء مسجد بيت المقدس»![111]. ومع ذلك «فإن عهد الوليد يعد أسوأ العهود السابقة واللاحقة. إذ كان أكثرها تسلطا واستعبادا وأشدها تعسفا واضطهادا، لأن الوليد كان جافا متعنتا مستبدا، وقد بدأ كبره وعجبه قبل أن يلي الخلافة»[112]. «وعندما استخلف زجر الناس عن التفكير في السياسة ومزاولتها وخنقهم خنقا، وقاتل بقايا الجماعات المعارضة، وسحقها سحقا. وقد بدأ عهده بتخويف أهل الشام والأمصار الأخرى محذرا من الفتنة

(*8) الطوامير جمع طامور أي الصحيفة.

(*9) لاحظ أن شخصية فرعون المقدسة كانت تحرم على الناس الحديث معه مباشرة! كما سبق أن ذكرنا منذ قليل!

(*10) يختن أي يزوج

(*11) الزمني المريض زمنا طويلا أو الضعيف لكبر سنه. والأضراء جمع ضرير.

ومتوعدا بالفناء والإبادة كل من يهتف بمعاداته، أو يتوانى في موالاته.. وهو القائل في خطبته الأولى: «أيها الناس، عليكم بالطاعة ولزوم الجماعة، فإن الشيطان مع الفرد، أيها الناس من أبدى ذات نفسه ضربنا الذي فيه عيناه. ومن سكت مات بدائه! وكان جبارا عنيدا» [113].

4- لم يكن هناك شيء اسمه حرية الفكر، ذلك لأن الفكر المخالف لرأي الحاكم، لاسيما إذا مس السياسة ولو من بعيد، نهايته محتومة، ومازلنا نعاني هذه الآفة حتى يومنا الراهن [114]. ولنذكر مثالا واحدا في عهد الأمويين ما دمنا نتحدث عنهم. وسوف نذكر مثالا واحدا فقط عند حديثنا عن العباسيين أيضا. كانت ليلة عيد الأضحى لسنة 120 هـ، وفي صلاة العيد، وقف «خالد بن عبد الله القسري» والي الكوفة يخطب على المنبر خطابا جامعا قال في نهايته «أيها الناس، اذهبوا وضحوا بضحاياكم، تقبل الله منا ومنكم. أما أنا فإني مضح اليوم بالجعد بن درهم، فإنه يقول ما كلم الله موسى تكليما، ولا اتخذ خليلا! تعالى الله عما يقول علوا كبيرا [115]. ثم نزل واستل سكينا وذبحه أسفل المنبر!. وكانت جريمة «الجعد» المعلنة للناس نفي الصفات عن الله تعالى، وأيا ما كان موقفنا من رأي «الجعد بن درهم» فلا أظن أحدا يوافق على أن يكون فكره مبررا لأن يذبح أسفل المنبر، وأن يضحى به كما يضحى بالشاة!. ومن هنا فإنك تجد من المؤرخين ما يشبه الإجماع على أن «ذبح» الجعد كان لأسباب سياسية ارتدت-كالمعتاد- زي التدين الزائف [116]. يقول الدكتور عبد الحليم محمود شيخ الأزهر الأسبق: «أحقيقة قتل الجعد من أجل عقيدته؟، لقد كان يقول بالجبر، وفي ذلك خير شفيع له عند «بني أمية». ولكنه كان أستاذا لـ «مروان بن محمد» فهل اقتصر على الثقافة والدين فحسب؟ ألم يتدخل في السياسة؟.. إننا حقا لنشك في أن الحامل لـ «هشام ابن عبد الملك» الخليفة الأموي [117] على قتل جعد كان العقيدة، ويغلب على الظن أن الحامل على ذلك إنما هو السياسة قاتلها الله! [118].

رابعا: الطاغية العباسي

كان «السفاح» هو أول خلفاء بني العباس، ومن اسمه نعرف أعماله ومآثره!. بويع في الكوفة عام 132 هـ، وقف خطيبا يقول للناس:

«استعدوا، فأنا السفاح المبيح والثائر المبير» [119]. ويروي لنا السيوطي كيف استولى على الحكم «بالبيعة أيضا» «قتل في مبايعة السفاح من بني أمية وجندهم مالا يحصى من الخلائق، فتوطدت له الممالك إلى أقصى المغرب!» [120].

وهكذا تكون البيعة كما كانت في السابق: إعلانا جبريا بالموافقة!، أو هي استسلام قهري للحاكم. ويدخل على السفاح شاعر صعلوك هو سديف بن ميمون، وعنده سليمان ابن هشام بن عبد الملك، وقد أكرمه، فقال سديف (وهو مولى أبي العباس السفاح):

لا يغرنك ما ترى من رجال
إن تحت الضلوع داء دويا
فضع السيف وارفع السوط حتى
لا ترى فوق ظهرها أمويا

فقال سليمان: «قتلتني يا شيخ!» وأخذ السفاح سليمان فقتل. ودخل شبل بن عبد الملك مولى بني هاشم على السفاح، وعنده كبار بني أمية مستسلمين، بعد أن انهارت دولتهم فينشده قصيدة خبيثة يحرضه فيها على قتل خصومه السياسيين يقول فيها:

أصبح الملك ثابت الأساس
بالبهاليل من بني العباس
بالصدور المقدمات قديما
والرؤوس القماقم الآراس(* 12)
أقصها أيها الخليفة واحسم
عنك بالسيف شأفة الأرجاس
فلقد ساءني وساء سوائي
قربهم من مجالس وكراسي
واذكروا مصرع الحسين وزيد
وقتيل جانب المهراس
اقبلن، أيها الخليفة، نصحي
واحتياطي لأمركم واحتراسي

(*12) القماقم جمع قمقم-والآراس: الأصل.

فيستجيب هذا الخليفة «المبير» لنصح الشاعر، الفصيح والدماء تغلي في عروقه، فيأمر باغتيالهم جميعا، ثم لا يخجل أن يجلس على البساط الذي لفهم به، فيتناول طعامه فوقهم، وهم يتقلبون في جراحاتهم، ويئنون بآلامهم، ويسبحون بدمائهم ومازال قائما لا يتحرك عنهم حتى فاضت نفوسهم إلى بارئها شاكية ظلم الإنسان وجبروته [121].

ولقد استهل الرجل حكمه بإخراج جثث خلفاء بني أمية من قبورهم وجلدهم وحرق جثثهم، ونثر رمادها في الريح! [122]. ولم يكن ذلك في بداية عهده بالحكم فحسب، وإنما كانت سياسته التي سار عليها، «كان السفاح سريعا إلى سفك الدماء، فاتبعه في ذلك عماله بالمشرق والمغرب،![123]، ومع ذلك كان الرجل شديد التدين وكان نقش خاتمه «الله، ثقة عبد الله، وبه يؤمن»! [124].

لما أتى أبو العباس برأس مروان ووضعها بين يديه سجد فأطال السجود ثم رفع رأسه، فقال: «الحمد لله الذي لم يبق ثأري قبلك، وقبل رهطك، الحمد لله الذي أظفرني بك، وأظهرني عليك»! [125].

وفعل قواده مثلما فعل «كنت مع عبد الله بن علي أول ما دخل دمشق، دخلها بالسيف، وأباح القتل فيها ثلاث ساعات، وجعل جامعها سبعين يوما إسطبلا لدوابه وجماله. ثم نبش قبور بني أمية فلم يجد في قبر معاوية إلا خيطا أسود، ونبش قبر عبد الملك بن مروان فوجد جمجمة.. أما هشام فقد وجده صحيحا فأخرجه وضربه بالسوط وهو ميت، وصلبه أياما، ثم أحرقه ودق رماده ثم ذره في الريح» [126]. ولم تنج النساء.. «فقد أرسل امرأة هشام ابن عبد الملك، مع نفر من الخرسانية إلى البرية ماشية حافية حاسرة عن وجهها وجسدها عن ثيابها ثم قتلوها. ثم أحرق ما وجده من عظم ميت منهم، وأقام بها عبد الله خمسة عشر يوما..» [127] واستمر القائد الهمام في القتل والتنكيل« .. ثم تتبع عبد الله بن علي بني أمية من أولاد الخلفاء وغيرهم، فقتل منهم في يوم واحد اثنين وسبعين ألفا عند نهر بالرملة، وبسط عليهم الأنطاع[*13] [128]، ومد عليهم سماطا فأكل وهم يختلجون عنه، وهذا من الجبروت والظلم الذي يجازيه الله عليه! [129]. حتى إذا ما فرغ من طعامه:» قال: «ما أكلت أكلة أطيب من هذه الأكلة!» ثم

(*13) الأنطاع جمع نطع، وهو بساط من الجلد

حفر بئرا وألقاهم فيه [130].

لم يستمر حكم السفاح سوى أربع سنوات وتسعة أشهر ومات ابن ثلاث وثلاثين سنة، بويع بعده أخوه أبو جعفر المنصور عام 136 هـ بعهد منه. وكان المنصور «فحل بني العباس هيبة وشجاعة وحزما ورأيا وجبروتا... الخ» على ما يقول السيوطي [131]، ولم يكن المنصور صاحب لهو، بل كان رجلا جادا« .. جماعا للمال، تاركا اللهو واللعب، كامل العقل، جيد المشاركة في العلم والأدب، فقيه النفس، قتل خلقا كثيرا حتى استقام ملكه!![132]. وكان مولد المنصور في السنة التي مات فيها الحجاج بن يوسف، وهي سنة خمس وتسعين..» [133]. فكلما مات طاغية ولد في أثره من هو أعتى منه حتى لا تنقطع سلسلة الطغاة من تاريخنا!.

كيف استهل المنصور خلافته؟!. «كان أول ما فعل أن قتل أبا مسلم الخراساني صاحب دعوتهم وممهد مملكتهم..» [134]. وبعد ثلاث سنوات شرع في بناء مدينة بغداد وقتل «الراوندية»، وبعد ثلاث سنوات بدأ علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث، أما هو فقتل الأخوين محمد وإبراهيم ابني عبد الله بن الحسين «وجماعة كثيرة من آل البيت، فإنا لله وإنا إليه راجعون!» [135].

وقف المنصور يوم عرفة خطيبا يحدد برنامجه السياسي فقال:

«أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده، وحارسه على ماله، أعمل فيه بمشيئته، وإرادته وأعطيه بإذنه، فقد جعلني الله عليه قفلا، إذا شاء أن يفتحني فتحني لإعطائكم [136]، وإذا شاء أن يقفلني عليه أقفلني» [137].

ولا بأس أن يستشير المنصور، فما خاب من استشار!. لا مانع مثلا، أن يلقي بعمه في السجن، ويرسل إليه يأخذ رأيه!، «فأرسل المنصور إلى عمه عبد الله بن علي، وهو محبوس، أن هذا الرجل قد خرج، فإن كان عندك رأي فأشر به علينا، وكان ذا رأي عنده، فقال: إن المحبوس محبوس الرأي!»[138].

ويؤخذ على المنصور ميله لسفك الدماء، وإن لم يكن قد بلغ في ذلك ما بلغه أخوه أبو العباس من قبله، ومما يؤخذ عليه أيضا غدره بمن آمنه، الأمر الذي يحط شأنه في نظر التاريخ، فقد غدر ثلاثا: بابن هبيرة وقد

أعطاه الأمان، وبعمه عبد الله بعد أن أمنه، وغدر بأبي مسلم بعد أن طمأنه[139].

ويحدد المنصور، في إحدى خطبه، برنامجه السياسي بوضوح لا لبس فيه:

« .. أخذ بقائم سيفه، فقال: أيها الناس، إن بكم داء هذا دواؤه، وأنا زعيم لكم بشفائه، فليعتبر عبد قبل أن يعتبر به!» [140].

ومع ذلك فقد كان الرجل جادا لا يعرف الهزل، فلم يعرف قصره اللهو والعبث، وكان يومه منظما تنظيما دقيقا: ينظر في صدر النهار في أمور الدولة وما يعود على الرعية من خير، فإذا صلى العصر جلس مع أهل بيته، فإذا صلى العشاء، نظر فيما يرد إليه من كتب الولايات والثغور، وشاور وزيره ومن حضر من رجالات الدولة، وإذا مضى ثلث الليل انصرف سماره، وقام إلى فراشه، فنام الثلث الثاني، ثم يقوم من فراشه ليتوضأ، ويجلس في محرابه حتى مطلع الفجر، ثم يخرج فيصلي بالناس، ثم يدخل فيجلس في ديوانه ويبدأ عمله كعادته كل يوم! [141].

وذلك لا يمنع من تعذيب المنصور لأبي حنيفة وحبسه وجلده ودس السم له في النهاية لرفضه ولاية القضاء!، بل إنه يذهب بعيدا إلى حد الأخذ بالشبهات في كل ما يمس الملك ويحاسب أشد محاسبة على ما يظنه يجري في نية الأفراد الذين قد يصل جزاؤهم على مثل هذه الشبهات حد الإعدام!. وهكذا اشتهر عن المنصور أنه قتل الكثيرين ظلما وعدوانا [142]، وكان يطلب من الناس في نهاية خطبه «أن ادعوا الله أن يوفقني إلى الرشاد، وأن يلهمني الرأفة بكم، والإحسان إليكم..» [143].

كما طلب منهم بعد قتل أبي مسلم: «أيها الناس! لا تخرجوا عن أنس الطاعة إلى وحشة المعصية، ولا تسروا غش الأئمة، فإن من أسر غش إمامه أظهر الله سريرته في فلتات لسانه، وسقطات أفعاله، وأبداها الله. إن من نازعنا هذا القميص أوطأناه ما في هذا الغمد.. ومن نكث بيعتنا فقد أباح دمه لنا» [144].

واستمر جبروت المنصور وطغيانه أكثر من عشرين عاما (136- 158 هـ)، وقد كتب في وصيته لابنه المهدي «إني تركت لك الناس ثلاثة أصناف: فقيرا لا يرجو إلا غناك، وخائفا لا يرجو إلا أمنك، ومسجونا لا يرجو الفرج

إلا منك!».. ثم تولى ابنه المهدي الذي امتدت خلافته عشر سنوات (158-169 هـ) الذي اتخذ بعد أبيه سياسة لينة يداوي بها الجراح والنفوس، ويجمع بها الشمل، فرد معظم الأموال التي صودرت على عهد أبيه، وأطلق سراح المسجونين السياسيين لاسيما العلويين منهم.. . الخ! [145]. لكنه شدد على الطاعة في أول خطبة له، بعد أن بويع بالخلافة، قال: أيها الناس من طاعتنا نهبكم العافية، وتحمدون العاقبة، اخفضوا جناح الطاعة لمن نشر معدلته فيكم وطوى الإصر عنكم.. والله لأفنين عمري بين عقوبتكم والإحسان إليكم» [146].

وتولى الهادي بعد أبيه فأقام في الخلافة سنة وأشهرا، وكان فظا غليظا اشتهر بالشراسة! كان أبوه قد أوصاه بقتل الزنادقة فجد في أمرهم، وقتل منهم خلقا كثيرا [147]. ومع ذلك فقد كان الهادي يحب الغناء والشراب واللهو فقرب إليه إبراهيم الموصلي المغني العراقي المشهور وابنه اسحق الموصلي، ولقد أعطى إبراهيم الموصلي خمسين ألف دينار لأنه غناه ثلاثة أبيات أطربته. ولهذا كان إبراهيم يقول: «والله لو عاش لنا الهادي لبنينا حيطان دورنا بالذهب!» [148]. وكانت أمه الخيزران سيدة متسلطة مستبدة بالأمور تغدو المواكب بابها، فزجرها الهادي وكلمها بكلام وقح وقال لئن وقف ببابك أمير لأضربن عنقه! أما لك من مغزل يشغلك؟!. بعث إليها بطعام مسموم فأطعمت منه كلبا فمات، فعملت على قتله!، وقيل إن أمه الخيزران سمته عندما علمت أنه عزم على قتل الرشيد لتعهد الخلافة إلى ولده!.

ثم تولى هارون الرشيد بعد موت أخيه الهادي عام 175 هـ. «كان أبيض طويلا جميلا مليحا فصيحا له نظر في العلم والأدب!». وما يهمنا شدة تدينه «كان يصلي في خلافته في كل يوم مائة ركعة إلى أن مات، لا يتركها إلا لعلة، ويتصدق من صلب ماله كل يوم بألف درهم!» [149]، وكان يحب العلم وأهله ويعظم حرمات الإسلام ويبغض المراء في الدين!، ومع ذلك فأخبار الرشيد يطول شرحها. له أخبار في اللهو واللذات المحظورة، والغناء، سامحه الله!» [150]، إليك بعضها لأنها مثل على نزوات الخليفة، فإذا غاب القانون وهو كلي لم يبق سوى النزوة التي هي بطبيعتها جزئية: عندما أفضت الخلافة إلى الرشيد وقعت في نفسه جارية من جواري المهدي

فراودها عن نفسها، فقالت لا أصلح لك، إن أباك قد طاف بي، لكنه شغف بها، فأرسل إلى أبي يوسف قاضيه الشهير والملقب «بفقيه الأرض وقاضيها!»- فسأله الرشيد: أعندك في هذا شيء؟!.

وجاءه الجواب:

«اهتك حرمة أبيك، واقض شهوته، وصيره في رقبتي» [151]. لاحظ استعداد الفقيه القاضي للفتوى أيا كان نوعها لإرضاء شهوات الحاكم!.

وقال الرشيد لأبي يوسف: إني اشتريت جارية، وأريد أن أطأها الآن قبل الاستبراء، فهل عندك حيلة؟ قال: نعم!، تهبها لبعض ولدك ثم تتزوجها!»[152].

ولهذا لم يكن ثمة ما يمنع «فقيه الأرض وقاضيها» أن يأخذ أجره من أموال المسلمين فورا: «دعا الرشيد أبا يوسف ليلا فأفتاه فأمر له بمائة ألف درهم. فقال أبو يوسف: إن رأى أمير المؤمنين أمر بتعجيلها قبل الصبح! فقال: عجلوها! فقال بعض من عنده: إن الخازن في بيته والأبواب مغلقة. فقال أبو يوسف: فقد كانت الأبواب مغلقة حين دعاني ففتحت!!» [153].

لكن لم تكن حياة هارون الرشيد كلها ناعمة هادئة، فقد فشت الدسائس في قصره، وكثرت السعايات، مما أفزعه وجعله يشعر أنه صار مغلوبا على أمره لاسيما مع البرامكة، وأنهم شاركوه في سلطانه بشكل أخل بتوازن الدولة وسلامتها، مما اضطره إلى التخلص منهم. ولقد كان العباسيون عموما حساسين من هذه الناسية السياسية، ولهذا قتلوا كل من شكوا في إخلاصه. وهذا هو ما يهمنا، فهذا الشعور هو الذي دفع المنصور للإطاحة بأبي مسلم، والرشيد إلى نكبة البرامكة، والمأمون إلى التخلص من الفضل بن سهل، والمعتصم إلى قتل قائده الأفشين [154].

خاتمة

لابد أن ننتبه جيدا إلى عدة حقائق مهمة من الأحداث التاريخية التي روينا بعضا منها فيما سبق:

1- كانت الهوة تزداد اتساعا بين الواقع والمثال حتى اختفى المثال تماما، وإن ظل في بطون الكتب وشروح المفكرين ونظرياتهم من أقدم العصور حتى الآن. من أعجب العجب أن نجد واحدا من أكبر الباحثين والمؤلفين المسلمين القدامى في المسائل المتعلقة بنظام الحكم ألا وهو «أبو الحسن الماوردي» المتوفى عام 540 هـ-بعد أن وضع كتابه الشهير «الأحكام السلطانية»- يوصي بعدم نشره إلا بعد وفاته!!، وذلك خوفا من بطش الخلفاء العباسيين وطغيانهم!!، وهكذا نجد أن بعض الباحثين من العلماء كان يكتب في جو من الخوف والرهبة، كعادة الكتاب في دولة الطغيان، بينما كان البعض الآخر يكتب بدافع الزلفى والرغبة [155].

2- لاشك أن حرية الرأي كانت تتصل اتصالا كبيرا بمزاج الخليفة، فمثلا كان المنصور ضيق الصدر سياسيا واسع الصدر علميا، يأخذ بالظنة في كل ما يتعلق بالملك، ويحاسب أشد المحاسبة، حتى ما توهمه في النية والضمير، ويجزي على ذلك بالقتل السريع، لا يرحم خارجا عليه، بل ولا من توسم فيه خروجا، ولا من حاول أن ينترع منه سلطة، ولو كان هو مانحها [156]. ومعنى ذلك أنه كان ينشد الطاعة المطلقة والاستسلام الكامل!، ولقد سبق أن تحدثنا عن «الطاعة البابلية»، وكيف أن أوامر القصر كأوامر «آنو» لا تتبدل، «والعصر الذهبي هو عصر الطاعة» فما الجديد الذي حدث بين الحضارة القديمة والحضارة الوسيطة؟! ما الذي طرأ على النظام السياسي من تغير؟!، أليس الحاكم هو صاحب الكلمة العليا؟!. استمر في سير التاريخ إلى الحقبة المعاصرة لترى «أن صدام حسين هو رئيس الجمهورية ورئيس مجلس الوزراء، والقائد العام للقوات المسلحة، ورئيس مجلس قيادة الثورة، والأمين العام للقيادة القطرية.. . الخ» [157].

أكثر من عشر وظائف أساسية، وصورة بالحجم الكبير على مدخل كل

قرية عراقية ينبعث من الصورة ضوء النيون القوي خلال الليل! [158].

3- من السمات الأساسية للطاغية أنه لا يكترث برضا الناس أو موافقتهم على حكمه، فالمهم إجبارهم على «السمع والطاعة». هكذا كان حكم بني أمية ابتداء من معاوية وابنه يزيد إلى عبد الملك بن مروان.. . الخ، وهكذا كان حكم العباسيين ابتداء من «السفاح» إلى «المنصور».. الخ، بل هكذا كان تاريخنا كله، وما البيعة إلا مسألة شكلية صورية مثلها مثل الاستفتاءات المعاصرة التي تنتهي بفوز الحاكم بنسبة 99 , 99٪، ولا يمكن لمنصف أن يقول إن البيعة كانت تعني ولاية الخليفة برضا الناس أو اختيارهم أو محبتهم، فلن نجد مناسبة إلا ويعبر الناس عن كراهيتهم للحكم إذا أمنوا أو إذا جازفوا حين يضيق بهم الحال!. «لقي المنصور أعرابيا بالشام، فقال احمد الله يا أعرابي الذي رفع عنكم الطاعون بولايتنا أهل البيت، قال: إن الله لا يجمع علينا حشفا وسوء كيل: ولايتكم والطاعون!» [159].وعندما أفتى مالك بن أنس رحمه الله فقال للناس «إنما بايعتم مكرهين وليس على مكره يمين» [160]، كان ما كان!، جلده المنصور وهو عاري الجسد غير مستور العورة تشهيرا به! فلا أهمية لرضا الناس أو اختيارهم أو كراهيتهم للحاكم!. و«تسعة مواطنين من أصل عشرة يكرهونني؟! وما أهمية ذلك إن كان العاشر وحده مسلحا؟!» على ما يقول أحد الطغاة!. المهم أن تكون مسلحا، شاكي السلاح على الدوام، تستل السيف في غمضة عين [161]. ولهذا فإن المعز لدين الله الفاطمي عندما دخل القاهرة، وخطب في الناس في الجامع الأزهر، سألوه عن حسبه ونسبه، فاخرج من جيبه مجموعة من الدنانير الذهبية ونثرها فوق رؤوسهم، وهو يقول: هذا حسبي!، ثم أخرج سيفه من غمده، وهو يقول: وهذا نسبي!!. ويعجب الدكتور العبادي لم وقف هذا الموقف؟، ولم لم يخبرهم أنه من نسل النبي؟، مع أن المعز كان كثيرا ما يفخر بالانتماء إلى الرسول عن طريق علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء..» [162]. لكن النسب المشرف يقوم بدوره في إضفاء القداسة على الحاكم، وأنه يستمد منه السلطة، ويكشف عن أحقيته في الحكم، فمنه لا من الشعب تصدر السيادة، لكن يبقى عليه بعد ذلك كله أن يبرهن على صحة هذا الادعاء بالسيف، فهو أصدق إنباء من الكتب!»، وعلينا أن نتذكر باستمرار أن شاعرنا العربي يقول إنما «العاجز من لا يستبد»!!. فالاستبداد

قوة، وفحولة، وسطوة، وسيطرة، وهيمنة. أما الديمقراطية فهي «مساواة» ورخاوة وسيادة للقانون الذي هو بطبيعته كلي، وكبح نزوات الحاكم.. وهي كلها أمور تضعف الحاكم في بلادنا وتجعله عاجزا كما قال الشاعر! (163).

4- يتفرع عن الخاصية السابقة خاصية أخرى موجودة في طغاتنا طوال التاريخ، وهي أنهم لا يخضعون للمساءلة أو المحاسبة أو الرقابة؟!. ومن ذا الذي يستطيع أن يسأل فرعون، أو جلجامش، أو المنصور أو صدام أو.... .. .. الخ. الحاكم عندنا لا يسأل عما يفعل لكنه يسأل غيره، فهو إما أنه إله، كما حدث قديما، أو أنه يحكم بتفويض من الله، أو أنه هبط على الناس في ليلة مظلمة حالكة السواد على رأس قواته المسلحة، يسوقه قدر أحمق الخطى!، وما أن يجلس على منصة الحكم حتى تتفتق عبقريته الكامنة وتتكشف مواهبه المدفونة، التي لم يكن لها وجود من قبل، وهو في جميع الأحوال يتحول إلى شخصية غير عادية، شخصية لها ضرب من القداسة، فكيف يمكن أن يسأله بشر!. يقول د. العبادي: «تغيرت نظرية الخلافة في عهد العباسيين، وأصبحت تشبه تماما نظرية الحق الإلهي التي كانت سائدة بين الفرس قديما أيام الساسانيين والتي سادت أوروبا في بداية العصور الحديثة باسم Divine Right of Rule. ولقد اندمجت هذه النظرية في نفوس المسلمين حتى صارت عقيدة يؤمنون بها..» (164). وذلك لأن العباسيين استندوا في سلطانهم إلى مبدأ القرابة من الرسول، ونادوا بفكرة العائلة المختارة المطهرة من الرجس، ورفضوا مبدأ الانتخاب، وأكدوا أن الخليفة ظل الله على الأرض، وليس للناس إلا الطاعة، كما تأثرت الخلافة العباسية بمفاهيم الحكم الساساني، وبعدت أكثر وأكثر عن مفهوم الشورى، واتجهت نحو الحكم المطلق (165). ويشرح الدكتور حسن إبراهيم الفكرة نفسها في شيء من التفصيل فيقول: «لقد كان الفرس يقولون بنظرية الحق الملكي المقدس، بمعنى أن كل رجل لا ينتسب إلى البيت المالك ويتولى الملك يعتبر مغتصبا لحق غيره، لذلك أصبح الخليفة العباسي في نظرهم يحكم بتفويض من الله لا من الشعب في أرض»، وذلك يخالف ما كانت عليه الخلافة في عهد الراشدين الذين استمدوا سلطاتهم من الشعب (166).

ولقد أقام العباسيون حقهم في الملك، كما قلنا، على أساس أنهم ورثوا بيت الرسول، وعملوا على الاحتفاظ بالخلافة في دولة ثيوقراطية أساس

السيادة فيها لزعماء الدين ليظهروا بذلك الفرق بين السلطتين في عهدهم وفي عهد الأمويين من قبلهم [167]. وعلى هذا لم يقبلوا أن يكونوا ملوكا فحسب، بل أرادوا أولا أن ينظر إليهم على أنهم أمراء دينيون، وأن يدرك الناس أن حكومتهم دينية فقد حلت محل الأمويين سلطة ربانية [168]، ذات مظاهر دينية: «كان الخليفة مصدر كل قوة، كما كان مرجعا لكل الأوامر المتعلقة بإدارة الدولة. واحتجب الخليفة عن الناس، واتخذ الوزير والسياف فأحيطت شخصيته بالقداسة والرهبة» [169].

وعلى ذلك فإذا ما قرأنا عبارة كهذه: «الخليفة مسؤول سياسيا ويخضع لمبدأ العزل، وليست له حصانة تقف حائلا دون محاسبته سياسيا، فللأمة حق نقده. فضلا عن أنه مسؤول جنائيا عن جميع أفعاله سواء ما يتعلق منها بمنصب الخلافة وما لم يتعلق.. ويخضع الخليفة أيضا للمساءلة المدنية، فهو يخضع لأحكام المعاملات الشرعية، فلا يجوز للإمام أن يتعدى على حقوق الأفراد، فإن فعل ذلك كان لمن أضير بفعله حق اللجوء إلى القضاء للمطالبة بحقه»[170]. أو عندما نقرأ ما يقوله الإمام محمد عبده: «الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحي، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة»[171]. و«إذا كانت الأمة هي التي نصبته، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها فهو حاكم مدني من جميع الوجوه..»[172].

وكذلك عندما نقرأ للفقيه الأكبر الدكتور السنهوري: «أن عقد الخلافة عقد حقيقي يجب أن تتوافر فيه أركان العقود وشروطها. والركن الأول هو الرضا وحرية الإرادة من الطرفين، من الخليفة باعتباره الطرف الأول، ومن أهل الحكم والعقد وسائر المسلمين باعتبارهم الطرف الثاني.. الخ. وبالتالي الخليفة أو الحاكم المسلم ليس مطلق السلطة يملك جميع السلطات كما يزعم البعض»!![173].

أو عندما يقول «الخليفة كأي حاكم في الإسلام ليس ممثلا للسلطة الإلهية وهو لا يستمد سلطانه من السيادة الإلهية، وإنما هو يمثل الأمة التي اختارته، ويستمد منها سلطته المحدودة..»[174]، أو قوله: «فكان السيادة الإلهية والحق في التشريع أصبح بعد انقطاع الوحي وديعة في يد الأمة، لا في يد الطغاة من الحكام والملوك، كما كان الشأن في الدولة المسيحية التي

ادعى ملوكها حقا إلهيا..»[175]. «فالأمة الإسلامية تملك سلطة التشريع بطريق الإجماع، أما ولي الأمر، وهو الخليفة، فلا يملك من هذه السلطة شيئا»[176]. فالخليفة في الإسلام لا يمكن أن يعطي لنفسه حق التعبير عن الإرادة الإلهية، أو أنه لا يملك أن يصدر تشريعا لأن سلطة التشريع لجماعة المسلمين.. . الخ»[177].

فلابد أن نتذكر أن هذه العبارات الجميلة تتحدث عن «المثال» بينما نحن نتحدث عن الواقع، ما حدث في التاريخ، وهو الذي يهمنا الآن؟ لأنه للأسف همزة وصل بين الماضي السحيق، والحكم المعاصر الذي لا يزال يعتصر قوانا وكرامتنا!![178].

وإذا كان الشعب في أي نظام دستوري هو السيد، من حيث إنه المصدر النهائي للسلطة السياسية، استطعنا أن نقول في حسم قاطع إن نظام الحكم في تاريخنا الطويل لم يكن يعرف شيئا عن «النظام الدستوري»، لأن الشعب كان فيه غائبا تماما، فبسبب النزعة الاستبدادية التي عرفت عن حكم الخلفاء منذ عهد الأمويين، فيما يرى الأستاذ الأكبر الدكتور السنهوري، أغفل علماء المسلمين القدامى الاهتمام بالبحوث الدستورية، فبقي جانب الفقه الإسلامي المتعلق بالقانون العام في حالة طفولة بسبب هذا العزوف[179].

الحاكم يحكم وفقا لضميره الأخلاقي، والكتابات السياسية القليلة التي كتبت اهتمت بالنصائح التي تقدم للحاكم ليكون أخلاقيا، واشترطت عليه أن يكون عادلا مستقيما عفا، وأن يراعي ضميره، وأن يتقي الله في عمله، أعني أنها عنيت بأخلاقيات الحاكم «متى صلح صلحت الرعية ومتى فسد فسدت»!!.

5- لا يكون أثر الطغيان سلبا على حرية الفكر فحسب، وإنما يكون كذلك أيضا على أخلاق المفكرين والأدباء والشعراء والفقهاء.. . الخ، فيتجه بهم إلى الرياء والنفاق والتزلف!، يقول أحمد أمين [180]: «إن الأدب اتجه معظمه، في العصر العباسي، إلى مشايعة رغبات القصر، يذم الشعراء من ذمهم الخلفاء، ويمدحون من رضوا عنه، فإذا خرج محمد بن عبد الله على المنصور هجاه ابن هرمه». وإذا رضي المعتصم عن الأفشين، فقصائد أبي تمام تترى في مدحه. وإذا غضب عليه وصلبه، فقصائد أبي تمام أيضا

تقال في ذمه وكفره. ويرضى الرشيد عن البرامكة فهم معدن الفضل، ويقتلهم فهم أهل الزندقة والشرك. وهكذا وقف الأدب أو أكثره يخدم الشهوات والأغراض، وقديما هجا الفرزدق الحجاج بعد أن مدحه فقيل له، كيف تهجوه وقد مدحته؟. فقال: نكون مع الواحد منهم ما كان الله معه، فإذا تخلى عنه انقلبنا عليه!. (ولو قال نكون مع الواحد ما كان الحاكم معه لكان أصدق!!).

ومن خرج عن خط المديح لمن يرضى عنه الحاكم وهجاء من يغضب عنه، عوقب على خروجه أشد عقاب، وأنشأ العباسيون إدارة للبحث عن الزنادقة، وتعقبهم، ومعاقبتهم، وأفرطوا في قتل المتهمين، ومنهم من قتل ظلما وعدوانا، وكان الداعي إلى قتله أسبابا سياسية، لكنهم نفذوا أغراضهم تحت شعار الزندقة استمالة للجمهور كما فعلوا في ابن المقفع وصالح بن عبد القدوس الذي سبق أن ذكرناه. لكن ابن المقفع يحتاج إلى وقفة خاصة: ابن المقفع صاحب المكانة الرفيعة في الأدب العربي، والحظ العظيم من الثقافة العربية واليونانية والفارسية، حتى أنه كان أول من ترجم كثيرا من كتب أرسطو في المنطق والجدل والقياس والمقولات [181]. هذا الرجل تجرأ وكتب «رسالة في الصحابة» أرسلها إلى المنصور بدأها بمدحه، وتفضيله على الأمويين، لكنه تجرأ وعين من نفسه مشيرا يشير إلى «ولي النعم»! أشار عليه بالاهتمام بالجنود في خراسان وضمان أرزاقهم، وأن يضع لهم قانونا يعصمهم من جور العمال والحكام ويضمن لهم حياة هادئة!، ثم انتقل إلى أهل العراق فأوصى بهم أمير المؤمنين خيرا، لأنهم ظلموا أيام بني أمية! وليس ذلك فقط بل إنه انتقل إلى الأحكام الفقهية فرأى أن يصدر الخليفة كتابا يلزم الفقهاء على اختلافهم بالأخذ به فلا يكون في الأحكام تناقض ولا في القضاء اضطراب!، ثم انتقل إلى أهل الشام فطلب إلى الخليفة أن يحتاط في سياسته فيشتد عليهم في عدل.. . الخ. فماذا يكون جزاء هذه «الوقاحة»؟. أرسل المنصور إلى والي البصرة سفيان بن حبيب يأمره بقتله، فدعاه الأخير إلى ديوان الحكومة، وأدخله المقصورة وإذا بها تنور وقال له: «والله لأقتلنك قتلة يسير بذكرها الركبان»!، وأخذ يقطع من جسمه أجزاء ويضع كل قطعة في النار وهو يراها تحترق حتى مات! [182]، وقيل للناس إن ابن المقفع قتل بسبب الزندقة «أما أنا فأرجح جدا أن الذي

قتله ليست الزندقة.. وإنما هذه الرسالة التي تسمى رسالة الصحابة..»[183].

فعلينا أن نتذكر باستمرار أساس البلاء في مجال الفكر أن يجتمع السيف والرأي الذي لا رأي غيره في يد واحدة. فإذا جلا لك صاحب السيف صارمه وتلا عليك باطله، زاعما أنه هو وحده الصواب المحض والصدق الصراح، فماذا أنت صانع إلا أن تقول له «نعم»، وأنت صاغر؟ هذه صورة رسمها أبو العلاء بقوله:

جـــلــــوا صـــارمـــا وتـــلـــوا بـــاطـــلا

وقـــالـــوا: صـــدقـــنـــا، فـــقـــلـــنـــا: نـــعـــم!

وهكذا كانت الحال في جانب من تراثنا، هو الجانب السياسي، وهو الجانب الذي نريد أن نطمسه ليموت!، فقد يكون للأمير أو الوزير رأي، ورأيه في رأسه والسياف إلى جواره، ثم يمثل المخالف بين يديه وفي مثوله هذا يكون الختام [184]. بل قد يحاسب الحاكم المفكر أو الشاعر على أفكار دارت في رأسه أو في سريرة نفسه دون أن يعلنها أو ينطق بها. وهناك عشرات الأمثلة: «بشار بن برد»، وقصة «الحلاج» الشهيرة [185]، وابن المقفع الذي عرضنا له الآن توا!!.

فالخلفاء عموما إن سمحوا بحرية الرأي في كل شيء فليسوا يسمحون بها في نقد الحاكم أو معارضته أو إضعاف ملكه، فإذا مس المفكر هذه الناحية فالعقوبة شديدة،« ..ومن رأيي أن أبا حنيفة، ومالك بن أنس، والثوري، لم يعاقبوا للسبب الذي يذكر عادة وهو عدم رغبتهم في تولي القضاء [186]، ولكن لأن امتناعهم مظهر من مظاهر عدم تعاونهم مع الدولة القائمة، والجمهور يرى أن هؤلاء إذا امتنعوا فلأن الدولة ظالمة لا تحكم بالعدل، ولأن امتناعهم قد يدل على رغبتهم الخفية في نصرة أعداء العباسيين كالعلويين، ومن هذا الباب توسيع أمر الزندقة، وإنشاء الإدارة الخاصة بهم، فهم، وقد أخذوا على أنفسهم حماية الدين وصبغوا الخلافة صبغة دينية، وربطوا الأمرين أحدهما بالآخر، قد رأوا التشدد في هذا الأمر كالتشدد في سابقه.. .»[187].

6- في مثل هذه الدولة ليس هناك «كبير» أو شخصية محترمة... الخ، سوى «السيد الأوحد»، أما بقية الأفراد فهم، بمعنى أو بآخر، عبيد هذا السيد، فيمكن لأي شخص أن يسجن أو يدس له السم في طعامه، أو

يضرب، أو يجلد، فلا كرامة، ولا اعتبار، ولا قيمة إلا للذات العلية وحدها!، بل إنه يمكن أن يعصف بمن سبق لهم أن ساعدوه أو عاونوه أو من مدحوه، كما عصف المنصور بأبي مسلم الخراساني بعد أن مكن العباسيين من تثبيت ملكهم! [188]. ويروي أحمد أمين عن عصر العباسيين عموما أنهم قتلوا وأهانوا الكثير من الوزراء الذين كانوا يعملون معهم. يقول: « .. قل أن نرى وزيرا في العصر العباسي مات حتف أنفه، فأول وزير لأول خليفة عباسي قد أوعز الخليفة السفاح إلى أبي مسلم الخراساني بقتله ففعل، واستوزر أبو جعفر المنصور أبا أيوب سليمان المورياني ثم قتله، وقتل أقاربه، واستصفى أموالهم، ونكبة الرشيد للبرامكة الذين كان منهم الوزراء معروفة مشهورة، واستوزر المأمون الفضل بن سهل ثم أوعز بقتله.. . وهكذا». وبلغ الحال من تعرض الوزراء في ذلك العصر للقتل. أن كان القراد في الشارع يقول لقرده: أتريد أن تكون عطارا فيومئ برأسه أن نعم! فيعدد له الصنائع، وهو يومئ برأسه موافقا.. . فيقول له في النهاية أتشتهي أن تكون وزيرا؟! فيومئ برأسه: لا! ويصيح ويعدو من يد القراد فيضحك الناس» [189] ومازال الأمر على هذا النحو حتى يومنا الراهن! [*14].

(*14) «كثيرا ما يظهر صدام حسين وهر يزدري مجموعة من الوزراء مسؤولي الحزب المرتبكين: إنه يوبخهم بكل قسوة لأنهم لم يتطوعوا بحماس للذهاب إلى خنادق الجبهة...».«جمهورية الخوف ص 183» بل كثيرا ما نرى الوزير وقد أعفي من جميع مناصبه في سطر واحد في الصحيفة كما حدث مع حلمي مراد، أو يزج به في السجن بتهمة الاشتراك في ثورة مضادة.. . الخ.

هوامش الفصل السابع

(1) د. محمد يوسف موسى «نظام الحكم في الإسلام» ص 25 وص 57 دار الكتاب العربي.
(2) إذا أردنا أن نسوق أمثلة سريعة وسوف نجد الكثير منها فيما بعد، سقنا مثالا لظلم لا حد له ما فعله المنصور عندما عين لابنه جعفر كاتبا يسمى الفضيل بن عمران، وكان رجلا عفيفا دينا. فدس له عند المنصور لأسباب سياسية بأنه يعبث بجعفر، فأمر المنصور بقتله من غير سؤال ثم تبين للمنصور كذب المبلغ بعد إعدام الرجل بالفعل، وعندما تساءل ابنه: «ما يقول أمير المؤمنين في قتل رجل عفيف دين مسلم بلا جرم ولا جناية؟» كان الجواب «هو أمير المؤمنين يفعل ما يشاء وهو أعلم بما يصنع!!» أحمد أمين «ضحى الإسلام» المجلد الثاني ص 43 مكتبة النهضة المصرية، فإذا ذهب الأستاذ مرجليوث D.S.Margoliouth إلى القول بان «الحاكم ليس مسؤولا أمام أحد، فالإمام إذا قتل أحد أفراد رعيته فانه لا يكون مسؤولا أمام أحد عن ارتكاب جريمة القتل!» تساءل الدكتور ضياء الريس «فهل يمكن أن يقول الإسلام بذلك؟ أليس ذلك دليلا على الجهل بالإسلام ومبادئه ووجود شعور عميق بالعداء نحوه يستحق الرد والمناقشة؟!» ص 235 أمثلة كثيرة على الخلط بين الواقع والمثال!
(3) السيوطي «تاريخ الخلفاء» ص 265.
(4) المرجع نفسه ص 252.
(5)المرجع نفسه ص 250.
(6) مروج الذهب للمسعودي المجلد الثاني ص 344.
(7) تاريخ الخلفاء ص 250-251.
(8) د محمد ضياء الدين الريس «النظريات السياسية الإسلامية» ص 7 مكتبة الأنجلو المصرية
(9) من ذلك مثلا ما يقوله المرحوم د. محمد يوسف موسى في كتابه ص 165 ردا على المستشرقين ومنهم مرجليوث القائل: «أيا كان الحاكم الذي يستقر الرأي على الاعتراف به، فإن الرعايا المسلمين ليست لهم حقوق ضد رئيس الجماعة القائم»!
وما يقوله ماكدونالد: «لا يمكن على الإطلاق أن يكون الإمام حاكما دستوريا بالمعنى الذي نعرفه»! فهو يرى أن هذه الأقوال ليس فيها شيء من الحق مطلقا وإنما هو التحامل والغرض والهوى.. . الخ، فهذا خلط آخر بين الواقع والمثال وسنرى أمثلة أخرى كثيرة فيما بعد.
(10) د. عبد الرزاق أحمد السنهوري: «فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية! ص 39 حاشية (8 ترجمة د. نادية عبد الرزاق السنهوري ومراجعة د. توفيق محمد الشادي-الهيئة المصرية العامة للكتاب عام 1989.
(11) د. السنهوري «فقه الخلافة» ص 39.
(12) المرجع نفسه ص 135 حاشية 1.
(13) هي ظلة كانت بالقرب من دار «سعد بن عبادة» كانوا يجتمعون تحتها-وكانت له الرياسة.
(14) د. حسن إبراهيم حسن: «تاريخ الإسلام» المجلد الأول ص 352 مكتبة النهضة ط 13
(15) أحمد أمين «فجر الإسلام» ص 252- وانظر في حجج الفريقين بالتفصيل ص 252- 253 ط

14 عام 1986 مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة.
(16) د. محمد ضياء الدين الريس: «النظريات السياسية الإسلامية» ص 25 مكتبة الأنجلو المصرية عـام 1952.
(17) ابن كثير «البداية والنهاية» المجلد الخامس ص 216- دار الكتب العلمية بيروت-عام
(18) د. محمد ضياء الدين الريس «النظريات السياسية الإسلامية» ص 23 مكتبة الأنجلو المصرية عـام 1952.
(19) ابن كثير، البداية والنهاية المجلد الخامس ص 216.
(20) نقلا عن د. عمد ضياء الدين الريس في كتابه السالف الذكر ص 24.
(21) ابن كثير، البداية والنهاية، المجلد الخامس ص 218، وتاريخ الخلفاء ص 69.
(22) المسعودي، «مروج الذهب ومعادن الجوهر» المجلد الثاني ص 307.
(23) المرجع السابق ص 08 3- وانظر أيضا عمر فروخ «تجديد التاريخ» ص 142 دار الباحث بيروت عـام 1980.
(24) مروج الذهب للمسعودي، المجلد الثاني ص 309.
(25) مروج الذهب المجلد الثاني ص 309.
(26) تاريخ الخلفاء ص 78- وقد روى البعض أنهم جعلوا له «ألفين» فقال: زيدوني فإن لي عيالا، وقد شغلتموني عن التجارة فزادوه خمسمائة. أو كانت ألفين وخمسمائة. ولا يعنينا أن نعرف بالدقة كم جعلوا لأبي بكر، لكن الذي يعنينا هو أن المسلمين في عهد أبي بكر وضعوا هذا المبدأ، أي تقدير راتب للخليفة هو وأهله حتى يتفرغ لخدمة الأمة وإدارة شؤونها. لكن المبدأ لم يتطور بعد ذلك في عهد الأمويين والعباسيين!!
(27) د. حسن إبراهيم حسن، «تاريخ الإسلام» المجلد الأول ص 46.
(28) من الخطأ أن نقارن بين «البيعة» و«العقد الاجتماعي»، ذلك لأن البيعة حقيقة تاريخية. أما العقد الاجتماعي فهو افتراض عقلي لبناء الكيان السياسي.
(29) تاريخ الخلفاء ص 78- ولا يفهم من العبارة أن الخليفة يظل حاكما حتى نهاية حياته، إذ الأمر متروك لرضا الناس وموافقتهم».
(30) د. حسن إبراهيم، «تاريخ الإسلام»، المجلد الأول ص 355.
(31) المرجع نفسه ص 395.
(32) ابن كثير، البداية والنهاية، المجلد السابع ص 138.
(33) د. حسين عطوان، الوليد بن يزيد، ص 168- 169، دار الجيل بيروت 1981.
(34) ابن كثير المرجع السابق ص 139.
(35) تاريخ الخلفاء للسيوطي ص 139.
(36) د. عبد الحميد متولي، «أزمة الفكر السياسي الإسلامي» ص 44- 45 الهيئة المصرية العامة للكتاب عام 1985..
(37) المرجع السابق.
(38) د. حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام جـ 1 ص 378.
(39) وما يقال هنا عن اعتماد الحكم على شخصية الحاكم، نزاهته هو ضميره هو.. الخ، لا على قوانين عامة مكتوبة، يقال على عهد عمر بن عبد العزيز الذي لم يدم سوى سنتين فحسب (99-101)

(40) رسائل الجاحظ ص 239 (رسالة في النابتة) دار مكتبة الهلال بيروت عام 1987، وانظر أيضا رسائل الجاحظ تحقيق عبد السلام هارون ص 139 مكتبة الخانكي بالقاهرة.
(41) د. حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام جـ 1 ص 210.
(42) رفض الناس ما فعله عثمان من عزل كثير من الصحابة وتولية جماعة من أقربائه من بني أمية، وأغلظوا له في القول وطلبوا منه أن يعزل عماله ويستبدل غيرهم من السابقين ومن الصحابة حتى شق عليه ذلك جدا. «البداية والنهاية لابن كثير» جـ 7 ص 173.
(43) مروج الذهب، المجلد الثاني ص 344.
(44) المرجع نفسه ص 349.
(45) عباس محمود العقاد «عبقرية علي» ص 57 مكتبة نهضة مصر بالفجالة.
(46) المرجع نفسه ص 341-342.
(47) المرجع نفسه ص 345-346.
(48) تاريخ الخلفاء، ص 157- وانظر الحوار الذي دار بينه وبين علي بن أبي طالب لتعيينه أقاربه، «البداية والنهاية» جـ 7 ص 175-176.
(49) تاريخ الخلفاء ص 158.
(50) البداية والنهاية جـ 7 ص 198.
(51) المرجع نفسه ص 206.
(52) المرجع نفسه ص 192.
(53) د. حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام، المجلد الأول ص 293.
(54) البداية والنهاية جـ 7 ص 193.
(55) لسان العرب لابن منظور المجلد الحادي عشر.
(56) عباس محمود العقاد، «عبقرية علي» ص 56، مكتبة نهضة مصر بالفجالة.
(57) عباس محمود العقاد «عبقرية علي» ص 55.
(58) د. حسن إبراهيم حسن، «تاريخ الإسلام»، المجلد الأول ص 438- 439 مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1991.
(59) العقد الفريد لابن عبد ربه، المجلد الرابع، ص 170، طبعة دار الكتب العلمية بيروت، ط 3 عام 1987.
(60) المرجع نفسه ص 171.
(61) البداية والنهاية، جـ 8 ص 134، وانظر أيضا د. محمد ماهر حمادة «الوثائق السياسية والإدارية للعصر الأموي» ص 127، مؤسسة الرسالة دار النفائس بيروت.
(62) مثل «اللهم علم معاوية الكتاب والحساب وقه العذاب» و«اللهم اجعل معاوية هاديا مهديا واهد به»، «لا تذهب الأيام والليالي حتى يملك معاوية» و«إن ملكت فأحسن».. الخ. انظر لابن كثير «البداية والنهاية» جـ 8 ص 124، وص 125-126، وص 134.. الخ.
(63) راجع نماذج كثيرة من هذا الشعر في كتاب الدكتور حسين عطوان «الأمويون والخلافة»، ص 13-15 دار الجيل عام 1986.
(64) مروج الذهب، المجلد الثالث ص 43، وقد عبر الشاعر عن ذلك بقوله:
أيها الناس اسمعوا أخبركم
عجبا زاد على كل عجب

عجبا من عبد شمس أنهم

فتحوا للناس أبواب الكذب

ورثوا أحمد فيما زعموا

دون عباس بن عبد المطلب

(65) د. حسين عطوان «الأمويون والخلافة» ص 19-221 دار الجيل عام 1986.

(66) د. عبد العزيز الدوي «الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي» في كتاب «الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي» ص 195- مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 1986.

(67) «ومن هنا فقد أيدت الدولة الأموية مذهب الجبرية عند الجهم بن صفوان، وحاربت مذهب الحرية عند معبد الجهني وغيلان الدمشقي» د. حسن حنفي «الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر»في الكتاب السابق ص 183.

(68) العقد الفريد لابن عبد ربه، المجلد الرابع ص 119-201.

(69) ويروي المسعودي في مروج الذهب، جـ 3 ص 76 أن عبد الله بن مازن دخل على يزيد بعد وفاة معاوية وهو ينشد:

الله أعطاك التي لا فوقها

وقد أراد الملحدون عوقها

عنك فيأبى الله إلا سوقها

إليك حتى قلدوك طوقها

فيقول له يزيد: ادن مني يا بن مازن! حتى جلس قريبا منه!، وعلينا أن نلاحظ وصف المعارضين بالإلحاد والزندقة وهي التهمة التي ستتكرر كثيرا لقتل أي معترض أو أي مفكر يمكن أن يكون له رأي مخالف! ولنلاحظ أيضا ترحيب الخليفة، وكان لا يزال في مرحلة الحزن على والده، بإضفاء القداسة على شخصه الكريم!! وانظر أيضا البداية والنهاية جـ 9 ص 75.

(70) ومن هنا فان كل من يقول إن «السيادة للأمة» وأنها مصدر السلطات، ولا بقاء للحاكم إلا برضاها وليس للخليفة عند المسلمين أي صفة تقدير.. الخ. د. محمد يوسف موسى (ص 123 و ص 132- 133)-إنما يخلط في حدثه بين الواقع والمثال»!

(71) وهي بصفة عامة مأخوذة من كتاب الدكتور حسين عطوان السالف الذكر، وقد عرض لنماذج أخرى كثيرة من الشعر الأموي، قارن ص 30-47.

(72) محمود شاكر، «التاريخ الإسلامي» جـ 4 ص 22، المكتبة الإسلامية بيروت عام 1991.

(73) العقد الفريد لابن عبد ربه، المجلد الخاص ص 119، دار الكتب العلمية بيروت

(74) المرجع نفسه.

(75) تاريخ الخلفاء ص 209، ولا يملك المرء إلا أن يقارن بين ما فعله يزيد في مدينة الرسول التي قال عنها «ومن أخاف المدينة أخافه الله ولعنته الملائكة» وبين ما فعله صدام في دولة الكويت.. ليسأل نفسه من جديد: أليس تاريخنا موصولا غير مقطوع؟!

(76) مروج الذهب، جـ 3 ص 79.

(77) المرجع نفسه.

(78) مروج الذهب، الجزء الثالث ص 80.

(79) المرجع نفسه ص 81.

(80) العقد الفريد، المجلد الرابع ص 175، دار الكتب العلمية بيروت 1987.

(81) تاريخ الخلفاء ص 216.
(82) المرجع نفسه.
(83) د. عبد المنعم ماجد، «التاريخ السياسي للدولة العربية» ص 104، مكتبة الأنجلو المصرية عام 1982.
(84) عبد الله بن الزبير أمه أسماء بنت أبي بكر وهو أول مولد ولد للمسلمين بعد الهجرة وقد فرحوا بولادته فرحا شديدا، لأن اليهود كانوا يقولون: سحرناهم فلا يولد لهم ولد! فحنكه رسول الله بتمرة لاكها في فمه بعد ولادته. وسماه عبد الله، وكناه أبا بكر باسم جده الصديق-انظر تاريخ الخلفاء ص 211.
(85) تاريخ الخلفاء، ص 212.
(86) العقد الفريد، المجلد الرابع ص 178، وتاريخ الخلفاء ص 218- 219.
(87) تاريخ الخلفاء ص 215
(88) موريس دوفرجيه، «الدكتاتورية» ص 33، ترجمة د. هشام متولي.
(89) المرجع نفسه.
(90) د. محمد ماهر حمادي، «الوثائق السياسية والإدارية للعصر الأموي» ص 55.
(91) مروج الذهب للمسعودي، المجلد الثالث ص 170، وانظر السيوطي في تاريخ الخلفاء ص220
(92) المرجع السابق جـ 3 ص 99.
(93) المرجع السابق ص 170، في البداية والنهاية: «ما هذا؟ أتحن حنين الجارية والأمة؟!. جـ 9 ص 71.
(94) المرجع نفسه ص 166.
(95) د. حسين عطوان، «الأمويون والخلافة» ص 145.
(96) «وكان شخص فرعون الإلهي يعتبر أقدس من أن يخاطبه أحد مباشرة. من كان بشرا عاديا لا يستطيع التكلم» مع «الملك وإنما هو يتكلم في حضرة الملك!!». ما قبل الفلسفة ص 93. وانظر فيما سبق ص 15.
(97) اقتبسه الدكتور حسين عطوان في كتبه السالف ص 146.
(98) تاريخ الخلفاء ص 223.
(99) المرجع نفسه ص 246.
(100) د. محمد الشافعي أبو راس، «نظم الحكم المعاصرة» ص 318 عالم الكتب بالقاهرة
(101) اقتبسه د. عطوان ص 128-129.
(102) د. محمد الشافعي أبو راس: «نظم الحكم المعاصرة» ص 318
(103) قارن د. عطوان في كتابه السالف ص 319.
(104) د. محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، ص 118.
(105) المرجع نفسه.
(106) د. أحمد مختار العبادي، «في التاريخ العباسي والفاطمي»، ص 87 دار النهضة العربية بيروت.
(107) تاريخ الخلفاء ص 225.
(108) المرجع نفسه ص 226-227.
(109) تاريخ الخلفاء للسيوطي ص 218.

(110) تاريخ الخلفاء ص 223.
(111) المرجع نفسه ص 224.
(112) د. حسين عطوان، «الأمويون والخلافة»، ص 137- 138.
(113) ابن كثير، «البداية والنهاية»، جـ 9 ص 75.
(114) عشرات المفكرين قتلوا وسجنوا وشردوا في أنحاء متفرقة من الوطن العربي، ولكن المنظر البشع كان قتل الكاتب «سليم اللوزي» وسلخ يده رسالة موجهة إلى كل كاتب في الوطن العربي ليعرف مصيره المحتوم. أليس تراثنا موصولا؟!..
(115) يروي ابن كثير في ترجمته للجعد بن درهم أنه صاحب البيتين الشهيرين الآتيين وأنه قالها عن الحجاج بن يوسف:
أسد علي وفي الحروب نعامة
فزعاء تفرغ من صفير الصافر
هلا برزت إلى غزالة في الوغى
بل كان قلبك في نجاحي طائر
انظر «البداية والنهاية» جـ 9 ص 364- 365. و«مروج الذهب للمسعودي»، جـ 3
(116) انظر مقالنا «و.. تقبل الله منا ومنكم !»، جريدة الوطن الكويتية، 12 أكتوبر عام 1988.
(117) أرسل هشام بن عبد الملك الخليفة الأموي إلى واليه بالكوفة خالد بن عبد الله القعري أمرا بقتل الجعد فحبسه خالد، وإذا بكتاب آخر من هشام يأمره بقتله وصادف ذلك عيد الأضحى، فضحى به كما ذكرنا!!
(118)التفكير الفلسفي في الإسلام، الجز الأول ص 92 ا- 93 ا، مكتبة الأنجلو المصرية عام 1964).
119) كانت أول خطبة للسفاح «الحمد لله الذي اصطفى الإسلام لنفسه دينا، واختاره لنا، وأيده بنا، وجعلنا أهله وكهفه والقوام به، والذابين عنه والناصرين له..»!، «البداية والنهاية» جـ 10 ص 42. لاحظ منذ البداية أن الله اختارهم!! والغريب أن لقب «السفاح» أطلق أيضا على صدام حسين، كما لقب «بسفاح بغداد» فما أشبه الليلة بالبارحة!، «تاريخ الخلفاء»، ص 257- والمبير هو المهلك.
(120) المرجع نفسه ص 257.
(121) «الكامل في التاريخ» لابن الأثير، الجزء الثالث ص 501- 502، دار إحياء التراث بيروت، مع أنه يقال في صفاته أنه «كان كريما حليما وقورا، عاقلا كاملا، كبير الحياء، حسن الأخلاق!».
(122) منذ سنوات قليلة، وفي بعض البلاد العربية «الثورية» نبشت القبور وأخرجت الجثث لتذروها الرياح بحجة أن تراب الوطن الطاهر يجب ألا يضم الخونة! أليس تاريخنا واحد متصلا؟! ألا يمكن أن نجد نظيرا لأفعال طغاتنا الأقدمين، مع فروق ضئيلة جدا-يتطلبها العصر-عند طغاتنا المحدثين والمعاصرين؟!.
(123) «تاريخ الخلفاء» ص 257.
(124) د. حسن إبراهيم، «تاريخ الإسلام»، الجزء الثاني ص 25.
(125) «مروج الذهب» للمسعودي، الجزء الثالث ص 271.
(126) «البداية والنهاية» جـ 10 ص 47.
(127) المرجع نفسه.

(128) المرجع نفسه
.(129)د. أحمد مختار العبادي، «في التاريخ العباسي والفاطمي» ص 43- دار النهضة العربية، بيروت.
(130) «تاريخ الخلفاء» ص 259.
(131) المرجع نفسه.
(132) «مروج الذهب»، للمسعودي، المجلد الثالث ص 317.
(133) «تاريخ الخلفاء» ص 265.
(134) المرجع نفسه ص 261.
(135) كان المنصور في غاية البخل، وعندما استمع الناس إلى هذه الخطبة تهامسوا فيما بينهم: «أحال أمر المؤمنين بالمنع على ربه»!، «تاريخ الخلفاء» ص 264.
(136) «العقد الفريد»، لابن عبد ربه المجلد الرابع ص 186 و«تاريخ الخلفاء» ص 263.
(137) «الكامل في التاريخ» لابن الأثير، جـ 3 ص 566، دار إحياء التراث العربي، بيروت عام 1989 (تحقيق علي شيري).
(138) د. حسن إبراهيم، «تاريخ الإسلام»، الجز الثاني ص 35.
(139) «العقد الفريد» لابن عبد ربه، الجزء الرابع ص 185.
(140) د. حسن إبراهيم «تاريخ الإسلام»جـ 2 ص 35.
(141) أحمد أمين «ضحى الإسلام» الجز الثاني ص 46.
(142) العقد الفريد، جـ 4 ص 186. وعبارة «الإحسان إليكم!» تذكرنا بعبارة الخديوي توفيق لعرابي أمام قصر عابدين «أنتم عبيد إحساناتنا»-لاحظ «عبيد» و«إحسان»، لتجد أنه ليست هناك حقوق للمواطنين، بل أخلاق وكرم وأريحية من الحاكم فقط !!
(143) مروج الذهب، جـ 3 ص 236، البداية والنهاية جـ 10 ص 73.
(144) د. أحمد مختار العبادي: «في التاريخ العباسي» ص 67.
(145) تاريخ الخلفاء ص 722.
(146) تاريخ الخلفاء ص 279.
(147) د. إبراهيم أيوب «التاريخ العباسي» ص 57 الشركة العالمية للكتاب بيروت 1989- وانظر أيضا د. أحمد مختار العبادي «في التاريخ العباسي والفاطمي» ص 77 دار النهضة العربية بيروت.
(148) تاريخ الخلفاء ص 280.
(149) المرجع نفسه ص 284.
(150) المرجع نفسه ص 286.
(151)المرجع نفسه ص 291.
(152) تاريخ الخلفاء ص 291.
(153) المرجع نفسه ص 292، ولاحظ إهدار المال العام وانعدام التفرقة بينه وبين المال الخاص!!
(154) د. احمد مختار العبادي، «في التاريخ العباسي والفاطمي» ص 89.
(155) د. عبد الحميد متولي، «أزمة الفكر السياسي الإسلامي» ص 50 الهيئة المصرية العامة للكتاب
(156) أحمد أمين «ضحى الإسلام» الجزء الثاني ص 47 مكتبة النهضة المصرية الطبعة العاشرة.
(157) «جمهورية الخوف» ص 181 سمير الخليل وأحمد، الزهراء للإعلام العربي 1991.

(158) المرجع نفسه ص 182..
(159) تاريخ الخلفاء ص 265.
(160) المرجع نفسه ص 261.
(161) اقترب أحد الخوارج من الهادي ليقتله، وكان بمفرده فصاح اقتلاه! فظن الخارجي وراءه حراسا فالتفت فاستل الهادي سيفه بسرعة وقتله!! د. العبادي ص 76.
(162) د. أحمد مختار العبادي، !في التاريخ العباسي والفاطمي، ص 277.
(163) الشاعر هو عمر بن أبي ربيعة والبيتان هما:
ليت هندا أنجزتنا ما تعد
وشفت أنفسنا مما تجد
واستبدت مرة واحدة
إنما العاجز من لا يستبد
والشيء نفسه يمكن أن نقوله عن «كليب بن ربيعة» سيد بني ربيعة في الجاهلية الذي أضرم نار حرب البسوس، فكان أول ضحاياها، وكان جبارا لا يجرؤ أحد أن يتحدث في مجلسه، وبعد وفاته رثاه أخوه المهلهل بالأبيات الآتية:
نبئت أن النار بعدك أوقدت
واستتب بعدك يا كليب المجلس
وتكلموا في أمر كل عظيمة
لو كنت شاهد أمرهم لم ينبسوا!!
فنحن، فيما يبدو، نمتدح الطغاة والجبابرة منذ الجاهلية!!
(164) أحمد مختار العبادي، المرجع السابق ص 31.
(165) د. عبد العزيز الدوري: «الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي» ص 196.
(166) د. حسن إبراهيم: «تاريخ الإسلام» الجزء الثاني ص 206.
(167) المرجع نفسه.
(168) «ولهذا فقد اعتقد الناس في العصر العباسي أن الخليفة إذا قتل اختل نظام العالم، احتجبت الشمس وامتنع المطر وجف النبات! انظر: الفخري في الآداب السلطانية ص 125 (نقلا عن د. إبراهيم أيوب «التاريخ العباسي» ص 212- الشركة العالمية للكتاب بيروت عام 1989).
(169) د. حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام جـ 2 ص 257.
(170) د. محسن العبودي «رئيس الدولة بين النظم المعاصرة والفكر السياسي الإسلامي» ص 250 وما بعدها-دار النهضة العربية القاهرة 1990.
(171) الإمام محمد عبده، «الإسلام والنصرانية» ص 82.
(172) المرجع نفسه ص 83-84.
(173) د. السنهوري، «فقه الخلافة وتطورها» ص 62.
(174) المرجع نفسه ص 72.
(175) المرجع نفسه ص 71.
(176) المرجع نفسه ص 69.
(177) المرجع نفسه في الصفحة نفسها.
(178) «ودخلنا في دولة الناصرية، وتحول الحكم إلى استبدادية عسكرية، وفرضت الرقابة على

الصحف، وكل صورة من صور حرية الرأي، وأصبح لمصر سيد واحد وكان الإخوان أول الأمر شركاء شيعة عبد الناصر، فلما تم له النصر عصف بهم، فلم يستثن إلا الشيخ الباقوري الذي أعلن انفصاله عنهم قبل أن يدخل الوزارة!» د. حسين مؤنس: «باشوات وسوبر باشوات صورة مصر في عصرين» ص 64 دار الزهراء للأعلام العربي القاهرة 1984.

(179) د. السنهوري «فقه الخلافة وتطورها» ص 63- 4 6 وانظر أيضا الدكتور عبد الحميد متولي: «أزمة الفكر السياسي الإسلامي» ص 51.

(180) ضحى الإسلام، جـ 2 ص 35-36.

(181) طه حسين «من تاريخ الأدب العربي»-الجزء الثاني ص 444.

(182) البداية والنهاية جـ ص 99.

(183) طه حسين المرجع السابق ص 445.

(184) د. زكي نجيب محمود: «تجديد الفكر العربي» ص 33 دار الشروق القاهرة.

(185) المرجع نفسه ص 34.

(186) مجرد الامتناع عن المشاركة جريمة، وهذا بالضبط هو ما حدث عام 1954 بالنسبة لواحد من أعظم من أنجبت مصر من فقهاء القانون: «عبد الرزاق السنهوري» امتنع فأرسلوا له مجموعة من العمال لتضربه في مكتبه ولتهتف: «يحيا الجهل وليسقط العلم!»

(187) أحمد أمين «ضحى الإسلام» الجزء الثاني ص 46.

(188) «ومن مآثر عبد الناصر التي لا تنسى عصفه دون رحمة بكل من أيدوه من كبار الصحفيين وعلى رأسهم محمود أبو الفتح وأحمد أبو الفتح، ومصطفى أمين وعلي أمين.»د. حسين مؤنس باشوات وسوبر باشوات: مصر بين عصرين ص 64 دار الزهراء للأعلام العربي.

(189) أحمد أمين، «ضحى الإسلام» الجزء الثاني ص 42-43. وفي استطاعتك أن تقرأ تصوير «صلاح عبد الصبور» الرائع في «مأساة الحلاج» كيف استغل الحكام الدين، وكيف لجأوا إلى رشوة الجماهير الفقيرة الساذجة والجاهلة-وهي التي يروي القصة على لسانها:

«صفونا.. صفا.. صفا
الأجهر صوتا والأطول، وضعوه في الصف الأول،
ذو الصوت الخافت والمتواني، وضعوه في الصف الثاني
أعطوا كلا منا دينارا من ذهب قاني،
براق لم تلمسه كف من قبل.
قالوا: صيحوا: زنديق كافر! صحنا: زنديق كافر!.
قالوا: صيحوا فليقتل، إنا نحمل دمه في رقبتنا
قالوا: امضوا.. فمضينا
الأجهر صوتا والأطول يمضي في الصف الأول،
ذو الصوت الخافت والمتواني، يمضي في الصف الثاني».

المؤلفات الكاملة-ص 154

الباب الرابع

فرار من الطاغية.. .. .. !

8 في أوروبا: الديمقراطية

«ما الإنسان دون حرية يا ماريانا.. ؟
قولي لي: كيف أستطيع أن أحبك إذا لم أكن حرا؟
كيف أهبك قلبي إذا لم يكن ملكي؟»
الشاعر الإسباني: لوركا

«*ماذا تفعل لو كنت ملكا...؟
- لا أفعل شيئا.. !
*ومن الذي يحكم..؟
- القوانين.. !»
فرنسوا كيناي- F.Quesnay.

أولا: رجل المحار:

كافحت المدن اليونانية قديما، ضد الطغيان بطرق شتى، وسوف نسوق فيما يلي ضربا من «الحصانة» التي ابتكرتها مدينة أثينا لحماية نفسها من الطغاة، وقد أخذت بها مدن يونانية أخرى، كما أخذت بها بعض المدن الرومانية!.

وسوف نسوق فيما يلي حادثا تفصيليا من مدينة أثينا على وجه التحديد: تصارعت في أثينا أحزاب سياسية في القرن السادس قبل الميلاد[1]، منها ما يسمى بحزب الشاطئ المؤلف من التجار وأصحاب السفن، ومنها حزب «السهل» الذي يتزعمه أصحاب الأراضي من الأغنياء خصوم صولون Solon المشرع الشهير. وكان هناك أخيرا رجل ألف حزبا ادعى أنه يمثل عامة الشعب رغم أن الرجل نفسه كان من أسرة أرستقراطية!، وهذا الرجل هو بيزستراتوس Peisistratus كل أحد أقارب صولون، وهو من أصدقائه أيضا، وأطلق على هذا الحزب اسم «حزب الجبل» الذي يتألف من تحالف العمال في المدن والفلاحين في القرى. وزعم أن هدفه-المعلن-توزيع الأراضي على الفقراء!، لكن هدفه الخفي هو أن يصل

«بيزستراتوس» إلى منصة الحكم على أكتاف العامة [2]، على نحو ما يفعل كثير من الطغاة حتى يومنا الراهن!.

وقف الرجل يوما-في الجمعية الوطنية Ecclesia يكشف عن جرح غائر في جسده مدعيا أن أعداء الشعب أرادوا اغتياله، لأنه يدافع عن مصالح العامة [3]. وطلب من الجمعية أن تعمل على حمايته والمحافظة على حياته، وذلك بأعداد حرس خاص يحميه!، وكان العضو الوحيد من أعضاء الجمعية الذي انبرى يعارض هذا المطلب، لأنه يعرف أبعاده الخبيثة، هو «صولون»-أحد الحكماء السبعة!-فقد احتج بشدة على ما يطلبه قريبه وصديقه، وذلك لأنه كان حكيما عليما بأساليب قريبه، ولذلك اتهمه بأنه جرح نفسه بيده، وأنه يريد استخدام الحرس الخاص لكي يفرض سيطرته واستبداده فيما بعد. ثم صاح صولون منذرا مواطنيه فيما يروي «ديوجنس اللايرتي».. «يا أهل أثينا: إنني أكثر حكمة من بعضكم، وأكثر شجاعة من بعضكم الآخر: فأنا أكثر حكمة من أولئك الذين لا يدركون الحيلة التي لجأ إليها بيزستراتوس، وأكثر شجاعة من أولئك الذين يعرفون مقاصده لكنهم يخشون الإعلان عنها!» [4].

ورغم هذا التحذير القوي انخدعت الجمعية، ووافقت على طلب بيزستراتوس، وسمحت له باتخاذ حرس خاص مؤلف من خمسين رجلا، ثم استطاع بعد ذلك أن يجمع أربعمائة من الجنود والأنصار، واستولى على هضبة الأكروبول Acropolis وأعلن نفسه حاكما أوحد لأثينا! وصفقت له جماهير الشعب المخدوعة بعد أن ذاع صيته بين المواطنين وازداد نفوذه باعتناقه مجموعة من المبادئ الديمقراطية التي يدافع بها عن الطبقات الفقيرة، ويطالب بتقسيم الأرض، فلما أمسك بزمام الحكم انتشر الذعر بين الطبقات الأرستقراطية على اعتبار أن قائد الغوغاء قد وصل إلى الحكم!، ففر عدد كبير منهم إلى مدينة يونانية مجاورة، وبدأ آخرون في تأسيس مستعمرة قريبة يعيشون فيها وتصبح تابعة لأثينا، والغريب أن الطاغية نفسه قد ساعدهم على تأسيسها!!.

أما «صولون» فقد انسحب معلنا «أن الأثينيين يبدو كل منهم بمفرده وكأنه ثعلب، ولكنهم عندما يجتمعون لا يختلفون عن قطيع من الإوز!» فاتهمه حزب الطاغية بالجنون، لهذا قرر أن يترك أثينا، ويبحر إلى

مصر ثم إلى قبرص، فأرسل إليه الطاغية رسالة ننشر جزءا منها:

«من بيزستراتوس إلى صولون»

«لست الرجل الوحيد الذي استهدف إقامة الطغيان في بلاد اليونان.. . ومهما يكن من شيء فأنا لم أرتكب أية جريمة ضد الله أو الإنسان.. . إنني أترك الأثينيين يدبرون شؤونهم، وفقا للتنظيم الذي وضعته أنت، وإن كنت أعتقد أنه من الأفضل لهم أن يكون لهم حاكم واحد، من أن يعيشوا في ظل الديمقراطية، إنني على الأقل، لن اسمح لأي إنسان أن يوسع من حقوقه..

«أنا لا ألومك لأنك فضحت خططي ومقاصدي، فقد فعلت ذلك من منطلق الولاء للمدينة، وليس بدافع أي عداء نحوي، كذلك لأنك تجهل نوع الحكم الذي أنوي إقامته، ولو انك عرفته لكنت قد تسامحت معي، وما ذهبت إلى منفاك الاختياري!، ولهذا فإنني أرجو منك العودة إلى أرض الوطن وأن تثق في وعدي بأن «صولون» لن يناله أي أذى من بيزستراتوس» [5].

ويروي ديوجنس اللايرتي أن صولون كتب ردا يقول فيه:

«أنا على يقين من أنه لن يلحق بي أي ضرر على يديك، لأنني كنت صديقك قبل أن تصبح طاغية. وليس لي الآن أية مصلحة في منازلتك تجاوز ما يكنه أي أثيني من كراهية للطغيان. وسواء أكان من الأفضل لهم أن يعيشوا تحت حكم رجل واحد أو في ظل حكم ديمقراطي، فهذه مسألة لابد أن يقررها كل واحد منا بنفسه. إنني أسلم أنك من بين الطغاة أفضلهم. لكني أعتقد أنه ليس من الأفضل لي أن أعود إلى أثينا. لقد قدمت للأثينيين المساواة في الحقوق المدنية. ورفضت أن أكون طاغية عندما أتيحت لي الفرصة، فكيف أنجو من لوم الضمير لو أنني عدت الآن، وصادقت على كل ما تفعل.. ؟!» [6].

وكان ذلك آخر عهد صولون بالسياسة، فهو عندما عاد إلى أثينا وضع أسلحته خارج باب داره كرمز لاعتزاله الأعمال السياسية، وانقطع بالفعل في أيامه الأخيرة للشعر!!.

أما «بيزستراتوس» فقد حكم أثينا خمس سنوات، ثم استطاع النبلاء والتجار وكبار الأغنياء من زعماء حزب «السهل» و«الشاطئ» توحيد قواهم

وإسقاط الطاغية، وأرغموه على الفرار من أثينا.

لكن الرجل ظل يعمل في منفاه للعودة إلى أثينا، فتزوج ابنة أحد الأرستقراطيين من ناحية، ولجأ من ناحية أخرى إلى حيلة جديدة هذه المرة وهي استغلال المشاعر الدينية، مما جعل صولون يقول إن نجاحه في استغلال الدين يدل على نفسية الجماهير ومستواها العقلي [7]، أما الحيلة الجديدة فهي أن جنوده ساروا إلى مدينة أثينا تتقدمهم امرأة جميلة تدعى «فيا Phyia» طويلة القامة ترتدي زي الإلهة أثينا إلهة المدينة، وهي جالسة على المحفة في عظمة، ومن حولها الأعوان والأنصار يهللون، ويعلنون أن الإلهة أثينا قادمة بنفسها لتعيد بيزستراتوس إلى هضبة الأكروبول Acropolis أي إلى مقعد الحكم! وهي حيلة أدهشت لبساطتها «هيرودوت» وحيرته لأن الأثينيين صدقوها بسذاجة وذلك يتناقض مع ما اشتهروا به من ذكاء!! [8].

وهكذا عاد الطاغية مرة أخرى ليحكم أثينا تسع عشرة سنة بما عرف عنه من ذكاء وثقافة ومهارة إدارية، وجاذبية شخصية. وأعد العدة لينقل الحكم بعد وفاته إلى ابنه الأكبر هيبياس Hippias وكان يساعده في إدارة الحكومة شقيقه هيباركوس Hipparchus الذي بالغ في الانهماك في الملذات، وتبذير المال العام، حتى أدت مغامراته الغرامية إلى اغتياله!، فخاف شقيقه على نفسه وراح يكثر من الجواسيس، ويستخدم وسائل العنف والإرهاب إلى أن شعر الأثينيون بوطأة الحكم الفردي وقويت حركة المعارضة وصار الجميع يمجدون ذكرى قاتلي هيباركوس كأنهما من أبطال الحرية! [9].

أصبح حكم الطغيان أشد وطأة بكثير، فيما يقول أرسطو في دستور الأثينيين، لأن هيبياس Hippias بسبب انتقامه لأخيه عمد إلى نفي وتشريد الكثيرين، ولم يعد يثق بأحد وراح يقسو في معاملة الجميع [10]. إلى أن تمكن الشعب من طرد أسرة بيزستراتوس من أثينا بعد أن حكموا المدينة بعد وفاة أبيهم سبعة عشر عاما، ودام سلطانهم تسعا وأربعين سنة بما في ذلك سنوات حكم أبيهم [11].

بعد أربع سنوات من زوال حكم الطغاة كان كليستين Cleisthenes قد تزعم حركة الشعب، وقام بالكثير من الإصلاحات والتجديدات الدستورية،

ووضع قوانين جديدة، ليحمي الجماهير وما لديهم من إرادة طيبة، ومن هذه القوانين الجديدة قانون يسمى برجل المحار Ostracism أو نفي المواطن الذي يشعر الشعب بأنه خطر عليه!.

وهكذا وضع الأثينيون، بسبب طغيان «بيزستراتوس» وأسرته، نظاما غريبا يحميهم من الطغاة الذين يستميلون مشاعر الجماهير وعواطفهم سواء الدينية، أو الاجتماعية أو الاقتصادية لكي يصلوا إلى منصة الحكم! فقد اعتادوا أن يعقدوا اجتماعا محورا في منتصف الشتاء من كل عام يقرر فيه الشعب عن طريق «الجمعية الوطنية أو الشعبية»ما إذا كان سيستخدم طريقة تصويت المحار Ostrakophoria بعد ذلك بعدة أسابيع ضد مواطن معين أم لا!، وكانوا يسمون هذا المواطن برجل المحار، وسبب هذه التسمية أنهم كانوا يكتبون اسمه على قطعة من المحار، فإذا حضر العدد المناسب، ووافق على نفي هذا المواطن، كان على رجل المحار أن يغادر أثينا في غضون عشرة أيام ويظل منفيا عشر سنوات، حتى تضمن المدينة عدم تأثيره على جماهير الشعب أو العامة، أو أن يقوم باستغلال عاطفة قومية أو وطنية.. . الخ، في سبيل الوصول للحكم والانفراد به، وإقامة طغيان أو حكم استبدادي كما فعل «بيزستراتوس». ولهذا لم تكن توجه إليه أية تهمة لأنه بالفعل لم يرتكب أية جريمة، وإنما ما يفعله المواطنون هو احتراس وقائي، ضد جاذبيته الشخصية، أو فصاحته أو بلاغته في الخطابة أو قدرته على إثارة الجماهير أو ما سوف يسميه ماكس فيبر Max Weber بالكاريزما Charisma أو تلك القدرة الخارقة التي يملكها بعض القادة فتجعلهم قادرين على سحر الجماهير مما يجعلها تنبهر بشخصية القائد وتندفع إلى تقديسه [12]. وقد تكون هناك طرق أخرى لحماية الجماهير من هذه الشخصيات المسيطرة الآمرة، غير طردها من المدينة، مثل توعية الجماهير ورفع مستواها الثقافي، وإعطاء قادة الفكر حرية أكثر في نقد هذه الشخصيات، وتعرية أهدافها، والكشف عن نواياها، كما حاول صولون أن يفعل وإن كان قد فشل في الإقناع!، لكن على أية حال لم تستطع أثينا أن تجد طريقة سوى نفي من تستشعر فيه خطرا على الديمقراطية أو إمكان إقامة حكم طغيان في المدينة.

ومع ذلك لم تكن أثينا تصادر ممتلكاته أو تستولي على أمواله، وإنما كان من حقه أن يظل مالكا لها يستثمرها بطريقة ما ويستفيد منها. وذلك يختلف عما كان يحدث في المدن الرومانية، عندما يقومون بنفي شخص ما، فقد كان يترتب على هذا النفي مصادرة ممتلكاته وإلغاء وضعه الاجتماعي تماما! [13].

ثانيا: الديمقراطية المباشرة

لم تكتف أثينا بهذا الجانب السلبي-حماية نفسها من الطغاة[14]، وإنما تجاوزت ذلك إلى مرحلة إيجابية ارتضت فيها لنفسها ضربا من الديمقراطية هو ما يسمى «بالديمقراطية المباشرة»، وكانت أول محاولة في تاريخ الإنسان ليقيم حكما يرتضيه العقل ويقبله، ويحترم قيم الإنسان وكرامته! وهي تجربة ظلت قرونا طويلة تصحح نفسها، ويضيف إليها المفكرون والفلاسفة حتى وصلت إلى صورتها الراهنة في الفكر الغربي: في إنجلترا، وفرنسا، والولايات المتحدة وغيرها!، ثم جاء تفكك الاتحاد السوفييتي، وانهياره، ليعلن أنه لا بديل للتجربة الديمقراطية مهما قلنا عن محاسن الاشتراكية ومساوئ الرأسمالية!.

غير أن التجربة الديمقراطية التي بدأت عند اليونان، كانت في غاية البساطة؟ فمدينة أثينا تجتمع بشعبها كله، لا هيئة منتخبة ولا طائفة أو طبقة، في جمعية شعبية Ecclesia تضم كل من تتوافر فيهم الشروط، وهي أن يكون مواطنا (لا مقيما) أثينيا، من أبوين أثينيين، حرا، ذكرا، يبلغ العشرين من عمره، وهي شروط فصلها أرسطو في كتابه «السياسة» عندما كتب فصلا قائما بذاته عن المواطنة والدستور (في الكتاب الثالث الذي يبدأ من 1274 ب).

وتتولى هذه الجمعية الشعبية أو الوطنية سلطات البرلمانات الحديثة لاسيما السلطة التشريعية، ومراقبة أعمال الحكومة، أما رجال الدولة أنفسهم وغيرهم ممن يشغلون الوظائف العامة، كالموظفين العموميين والقضاة، وقادة الجيش والضباط.. . الخ، فيختارون بالانتخاب حيث يتم انتخاب ضعف العدد المطلوب، ثم تجرى القرعة بينهم لاختيار العدد المطلوب. ويعد دستور صولون Solon الذي عطله الطاغية

بيزستراتوس عندما تولى زمام الحكم نقطة البداية في مراحل التطور الديمقراطي في أثينا، إلى أن بلغت آخر وأكمل تطور لها بعد الإصلاحات والتجديدات التشريعية التي قام بها كلستين Cleisthenes عام 507 ق. م وأشرنا إليها منذ قليل.

غير أن هذه الديمقراطية المباشرة قد أخطأت فهم المقولات الأساسية للديمقراطية على ما في ذلك من مفارقة! فإذا كانت الديمقراطية تعني- حتى لغويا-حكم الشعب، فإن أثينا لم تقف على المدلول الحقيقي لمصطلح الشعب، واحتاج الأمر إلى قرون طويلة، لكي يتضح هذا المعنى ويستقر! وإذا كان جناحا الديمقراطية هما الحرية والمساواة-أو كما يقول جورج بيردو «إذا كانت الديمقراطية لا تقوم من دون الحرية، فهي لا تقوم كذلك دون المساواة!»-فإن الديمقراطية الأثينية أخطأت فهمهما معا!.

أما أن مفهوم الشعب لم يكن محددا تحديدا وافيا في أثينا، فهذا واضح من الفئات التي استبعدت منه: الأجانب، والأرقاء، والنساء. ومن هنا اقتصرت الحقوق السياسية على المواطن الأثيني الذكر الحر!، ولقد سبق أن رأينا كيف أن أرسطو خصص فصلا في الكتاب الثالث من «السياسة» لتحديد المواطنة، «وتعريف المواطن» [15]، ونفى أن يكتسب المقيم خاصية المواطنة بحق الإقامة وحدها «فالعبيد والأجانب يشتركون في هذه الخاصية مع المواطنين، لكنهم ليسوا مواطنين، وانتهى إلى التعريف السالف الذكر، وهو الذي كان شائعا عند اليونان بصفة عامة» [16].

وهذا الفهم المعيب للشعب هو الذي ساد الديمقراطية الرومانية.

ففقهاء القانون يفرقون بين مصطلح «الشعب» بمدلوله الاجتماعي الذي ينصرف إلى جميع الأفراد الذين ينتمون إلى جنسية الدولة، والشعب بمدلوله السياسي الذي لا يمتد إلى كل هؤلاء الأفراد، وإنما يقتصر على من لهم حق مباشرة الحقوق السياسية، وإذا كانت الديمقراطية تعني أن الشعب هو صاحب السلطة ومصدرها، فإن ذلك ينصرف إلى الشعب بمدلوله السياسي، أو من لهم حق الانتخاب أو هيئة الناخبين؟ أو ما سمي فيما بعد باسم «مبدأ الاقتراع العام»، وعلى ذلك فكلما اقترب مصطلح الشعب بمدلوله السياسي من مفهوم الشعب في حقيقته الاجتماعية كان أكثر تعبيرا عن المبدأ الديمقراطي! [17].

لهذا كافحت البشرية طويلا في سبيل الوصول إلى مبدأ الاقتراع العام Universal Suffrage الذي يجعل حق التصويت والاشتراك في الانتخابات، حقا لكل مواطن راشد، بغض النظر عن مستواه العلمي، أو انتمائه الطبقي.. . الخ، بحيث لا يشترط في الناخب سوى بلوغ سن الرشد والأهلية فقط، فلا تكون قد صدرت ضده أحكام مخلة بالشرف.. . الخ.

ومعنى ذلك أن البشرية جاهدت طويلا في سبيل إلغاء الرق وتحريمه وكانت هناك مراحل طويلة، وصعوبات جمة في سبيل الوصول إلى هذه الغاية وتحقيق هذا المبدأ الإنساني الديمقراطي في الوقت نفسه! [18].

ثم كافحت البشرية كذلك، ولا تزال، في سبيل تحرير المرأة وإعطائها حقوقها السياسية، فهي كما قيل بحق:

«آخر الرقيق في عالم البيض»، ويريد الإنسان أن يحقق شعار «لا تمييز: لا في اللون، ولا في الجنس!»

إذ لا يزال وضع المرأة في كثير من شعوب العالم، على نحو ما كانت عليه عند اليونان» [19].

وهكذا كانت الديمقراطية المباشرة عند اليونان، والرومان أيضا، ذات طابع خاص يبعدها عن الديمقراطية الحقيقية ويدنيها من النظام الأرستقراطي.

وذلك أن الذين كانوا يسهمون في الحياة السياسية وحكم المدينة هم أقلية ضئيلة من السكان لهم حق التمتع بصفة «المواطن» أما الأرقاء الذين يقومون بأعباء الحياة الاقتصادية، وكذلك الأجانب الذين يقيمون على أرض الوطن لفترات طويلة مهما بلغت سنوات إقامتهم، وكذلك النساء..الخ، فلم يكن لهم نصيب في حكم المدينة، بل كان محرما عليهم الاشتراك في الحياة السياسية. ويتضح من ذلك أن هذه الديمقراطية لم تكن سوى شكل فقط، أو هي بداية بسيطة جدا للفكرة التي سوف تتطور وتترسخ في أذهان الذين عانوا طويلا من حكم الفرد، وذاقوا العذاب من الطغاة!.

ثالثا: استئناف المسيرة في العصر الحديث:

توقفت الديمقراطية المباشرة عند اليونان والرومان حتى قبل أن تدخل أوروبا بحر الظلمات في العصر الوسيط، لكن تجربة الديمقراطية، ظلت

فيما يبدو قابعة في وجدان الإنسان، لم تمح قط، بل صارت تتعمق وتتأصل كلما أوغلت البشرية السير في دهاليز الطغاة!.

كانت الفكرة الرئيسية التي سادت العصر الوسيط هي فكرة الخضوع للسلطة، ولقد سبق أن رأينا كيف أيد رجال الدين، بل أعلام المسيحية، كالقديس بولس والقديس بطرس، وفلاسفتها، فكرة الخضوع والاستسلام «للسلاطين النابغين» الذين فرضتهم الإرادة الإلهية على الناس!، فذلك هو ترتيب الله في زعمهم!، وازداد الأمر سوءا بظهور الإقطاع، فأصبح المواطن خاضعا لأكثر من «سيد:< السيد الإقطاعي-الحاكم-الملك أو الإمبراطور! وظهر الأقنان إلى جانب «العبيد». وهكذا تضاءل مفهوم الشعب السياسي، بل كاد ينعدم مع توقف مسيرة الديمقراطية!.

وفي عصر النهضة بدأ النظام الإقطاعي يترنح، وراح مكيافللي Machiavelli (1459-1517) يعالج السياسة بمعزل عن الأخلاق، والدين، ليهتم بكيفية تحقيق الغاية فقط بغض النظر عن الوسيلة، وإن انحازت نصائحه إلى جانب الأمير الحاكم.

وفي عصر النهضة أيضا، ومع بداية العصر الحديث، نشأت الدولة القومية وعملت النظم الملكية في فرنسا وألمانيا وإنجلترا وغيرها من الدول الأوروبية على تأكيد سلطانها، وتركيز السلطة في يد الملك. وقد شجعها على ذلك ظهور الطبقة البرجوازية الجديدة، طبقة التجار والصناع.. الخ، فغدا سلطان الملوك مطلقا فاستبدوا وأهدروا الحقوق والحريات!.

لكن من قلب النظام الإقطاعي نفسه، راحت بذور الديمقراطية التي ظلت قرونا مغمورة في وجدان الإنسان، تكافح للظهور مرة أخرى!، فعلى الرغم من أن نظام الحكم في إنجلترا، مثلا، كان نظاما ملكيا مطلقا!، «إلا أن نظام الإقطاع أجبر الملك على الاجتماع بأمراء الإقطاع في المناسبات الهامة لطلب المشورة والنصيحة، بل والمشاركة في نفقات الحرب أو غيرها. وهكذا استقر نظام جديد يدعى إليه الأشراف والأساقفة ثم ازدادت سلطات المجلس فانتقلت من «المشورة» إلى «التشريع» إلى الإشراف على القضاء، إلى أن أصبحت له السلطة العليا في المحاكم حتى سمي باسم «المجلس

الأعظم Magnum Concillium»، وأصبح يجتمع سنويا، وبصفة منتظمة، واتسعت دائرة اختصاصاته.. الخ، إلى أن ثار النبلاء والأشراف والأساقفة في عهد الملك جون وصدر «العهد الأعظم أو المجناكارتا Magna Carta»، واستقر المجلس بعد هذا التطور، فبعد أن كان استشاريا أصبحت القاعدة أنه لا يجوز للملك أن يلغي قانونا صدر عن هذا المجلس الذي سمي باسم مجلس اللوردات House of Lords. ثم أضيف إلى هذا المجلس فارسان عن كل مقاطعة وممثلون عن المدن الهامة، حتى أصبح يتألف من خمس فئات. وتكتل نواب المقاطعات والمدن حتى انفصلوا في مجلس خاص هو مجلس العموم!، ولم تقدر طبقة اللوردات في بداية الأمر أهمية ذلك المجلس، فلما ثبتت أهميته سارع أبناؤها إلى الدخول فيه فصار شأنه يزداد شيئا فشيئا حتى جاوز شأن مجلس اللوردات! [20].

لكن الأمر لم يكن سهلا ميسورا على هذا النحو، فلم تسر الأمور رخاء كما قد يظن القارئ! فإذا كان الأشراف كافحوا، ودخلوا في صراع مع الملك من قبل، فقد تجدد الصراع الآن في القرن السابع عشر، على نحو أشد عنفا في عهد الملكين جيمس الأول (1603-1625) وشارل الأول (1625-1649) حتى تحول الصراع إلى حرب أهلية عام (1642-1645)، ثم تجددت مرة أخرى (1647-1649) لتنتهي بإعدام الملك شارل الأول في 30 يناير 1649. وتولى أحد أعضاء البرلمان، أوليفركرومويل (1599- 158) زعامة البلاد [21].

غير أن هذا الصراع الدموي الذي أثاره الحكم الملكي المطلق في إنجلترا، فضلا عن ظاهرة انتشار الحكم الملكي المطلق في أوروبا كلها، أظهر اتجاهين متعارضين، الأول يؤيد السلطة المطلقة، ويثني عليها مثلما فعل توماس هوبز (1588-1679) Thomas Hobbes في إنجلترا والأب جاك بوسويه (1627-1704)، Jacques Bossuet في فرنسا. أما الاتجاه الآخر فهو ينادي بالثورة على الطغيان مثلما فعل جون لوك (1632-1704) John Locke وبعده جون استيورات مل (1806-1873) J.S.Mill في إنجلترا. ومونتسكيو (1689-1755) Montesquieu وروسو (1712-1778) Rousseau كل في فرنسا.

وأهم فكرة ظهرت بين هؤلاء الفلاسفة، وكان لها آثار بالغة الخطورة هي فكرة العقد الاجتماعي Social Contrat التي تفسر نشأة الدولة على أساس التعاقد الذي يتم بين الأفراد كجماعة أو بينهم وبين الحكام[22].

وهي فكرة كانت ملاذا لجأ إليه المفكرون الذين يسعون للدفاع عن المذهب الفردي ضد المذهب المطلق، وذلك لأن الملوك كانوا يلجأون في تبرير سلطانهم إلى القول بأنهم يستمدونه من الله مباشرة، فهم ظل الله على الأرض، أو أنهم يحكمون على أقل تقدير باسمه، وبتفويض منه، وبالتالي، فهم يحاسبون أمامه فقط، لا أمام الناس!. ومن هنا كان النظام الأبوي البطرياركي Patriarchalism هو النظام الطبيعي للمجتمع الذي يرتد في النهاية إلى العهد القديم من الكتاب المقدس، على نحو ما سنرى في قضية «فيلمر» بعد قليل!.

ومن هنا أصبحت نظرية «العقد الاجتماعي» هي الوسيلة الوحيدة المتاحة لرفض هذه المزاعم، وربما أمنهن القول بأنها «حيلة» يلجأ إليها المفكرون لإنكار تلك الصيغة الدينية التي تضفي القداسة على الحاكم، والقول على العكس من ذلك بأن الناس ولدوا أحرارا متساو ين أمام الله، وأمام القانون الطبيعي، وأن اهتماماتهم واحدة، وليس المجتمع المدني نفسه سوى وسيلة لحماية هذه الاهتمامات وصيانتها . أما سلطة الملك أو الحاكم، بصفة عامة، فهي تنبع تماما من الموافقة الشعبية ورضا الناس. وهذا المجتمع المدني صنعه الإنسان، وليس مجرد نمو طبيعي مثل الأسرة أو الشجرة أو خلية النحل، ومن ثم فإن الملوك كغيرهم من البشر يخضعون للقانون الطبيعي، ولأوامر الله ووصاياه، كما يخضعون لبنود العقد التي يفترضها مقدما إنشاء السلطة، وكانت تلك طريقة أخرى للقول بأن سلطة الملوك مشروطة وليست مطلقة.

ومن ثم فإنه عندما أعلن مجلس العموم البريطاني في يناير عام 1689 اتهامه للملك السابق جيمس الثاني أنه «انتهك العقد الأصلي القائم بين الشعب والملك!»، «فانه فعل ذلك اعتقادا منه أن هذا الانتهاك جريمة تستوجب العقاب بصفة مستمرة، وهو عقاب يفرضه القانون الطبيعي، ومن هنا قيل إن تاريخ فكرة العقد هو إلى حد كبير، تاريخ القانون الطبيعي نفسه!»[23].

رابعا: فلمر .. وجون لوك:

يعد الموقف الذي عبر عنه سير روبرت فلمر (Sir Robert Filmer 1588-

1653) المنظر السياسي الإنجليزي الذي تولى الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (1632-1754) J.Locke الرد عليه، بل وتفنيد نظريته، مثلا نموذجيا لآخر محاولات أنصار الحكم المطلق القائم على أساس «الحق الإلهي» استعادة قوى هذا الحكم ومنعه من الانهيار، كما يعد الجانب الإيجابي عند لوك في الرسالة الثانية التي عرض فيها نظريته السياسية، أول محاولة لوضع أسس الليبرالية السياسية التي دعمها «مل» الأب والابن فيما بعد، وأقيمت عليها الديمقراطية في الولايات المتحدة، مما جعل الأمريكيين أنفسهم يصفونه بقولهم إنه «فيلسوف أمريكا» وواضع الأسس لفكرها السياسي[24].

في كتابه الشهير «رسالتان في الحكم» خص جون لوك الرسالة الأولى لعرض وتفنيد بعض «المبادئ الزائفة»، على حد تعبيره، التي أشاعها فلمر الذي كتب كتابا بعنوان «الحكم الأبوي Patriarchch» (نشر بعد وفاته عام 1680) دافع فيه عن الحكم المطلق الذي يستند إلى الحق الإلهي، حيث ذهب إلى أن البشر ليسوا أحرارا بالطبع، أو على حد تعبيره «ما من إنسان يولد حرا لأن العناية الإلهية قد أخضعتنا لإرادة الحاكم المطلقة»، فنحن جميعا نولد عبيدا»! ويستحيل أن يكون للعبيد حق التعاقد، لقد كان آدم حاكما فردا مطلقا، وتلك حال جميع الحكام من بعده!.

لقد بدأت الأبوة منذ «آدم» واستمرت كأساس للأمن والنظام في العالم من خلال شيوخ إسرائيل، «فلم يكن لآدم وحده بل للشيوخ اللاحقين أيضا، السلطة الملكية على أولادهم باسم الأبوة»[25]. وهذه السيادة على العالم كله التي كان ينعم بها آدم بأمر من الله بات ينعم بها شيوخ إسرائيل بحق وراثي منحدر منه. وهي تشبه في أثرها ومداها السيادة المطلقة التي يتمتع بها أي ملك منذ بداية الخليقة، وهي السلطة على أرواح العباد، وعلى إعلان الحرب أو إقرار السلام.

ولما كانت السلطة الملكية منبثقة من الشريعة الإلهية، وليس ثمة شريعة دنيا تحد منها، فقد كان آدم سيد الجميع»[26].

وينتهي «فلمر» كما انتهى كل من أيد الحكم الثيوقراطي إلى أنه «ينبغي أن يكون الملك في نظام الحكم الملكي فوق القوانين، فالمملكة الكاملة هي التي يحكم الملك كل شيء فيها بحسب إرادته المحضة!»[27]. فكأن الرجل

يريد للطغيان أن يسترد عرشه الذي راح يفقده مع تقدم العلم وتطور النظم الاجتماعية، وحجته الوحيدة: الكتاب المقدس، فقد كان آدم أبا وملكا وسيدا على أسرته، وكان الابن، والمحكوم، والخادم، والعبد شيئا واحدا. كما كان للأب حق التصرف في أولاده وخدمه وبيعهم.. هكذا وهب الله الأب الحق أو الحرية في التنازل عن سلطته على أولاده لمن يشاء، فقد أراد الله أن تحل السلطة غير المحدودة في آدم، وأن تشمل جميع أفعاله الإرادية.. ثم ورث الملوك هذه السلطة عن آدم حتى يومنا الراهن!.

وباختصار شديد تسير حجة فلمر الغريبة لاستعادة حكم الملوك المطلق على النحو التالي: إن الله خلق آدم وحده، وصنع المرأة من أحد أضلاعه، وهكذا تناسل الجنس البشري منهما. كما أن الله خلع على آدم السلطة على المرأة وأولاده المنحدرين من صلبهما، كما أعطاه السلطة على الأرض لكي يسخرها بإرادته، وعلى المخلوقات التي تدب عليها حتى لا يتاح لأي امرئ أن يطالب بشيء ما، أو يتمتع بشيء ما، ما دام آدم حيا إلا على سبيل الهبة أو بإذن منه.وهكذا كان آدم ملكا على العالم كله فلم يكن لأي عضو من سلالته حق امتلاك شيء إلا كمنحة منه أو بإذنه أو بالوراثة عنه»!.

غير أن جون لوك يناقش هذه الفكرة في صفحات طويلة تشكل الرسالة الأولى من كتابه ويجعلها بعنوان «في بعض المبادئ الفاسدة في الحكم»، وهو يرفضها لعدة اعتبارات منها:

1- أن ما يقوله «فلمر» من أن كل فرد يصبح، بحكم المولد، مسخرا بمحض ولادته لمن يلده.. إلخ، فكرة بالغة الخطأ، وذلك لأن إنجاب الأب لأبنائه لا يجعلهم عبيدا له. ولقد ترتب على فكرة «فلمر» أن الناس يولدون عبيدا، وما دام قد تم تفنيدها فإنه يلزم عن ذلك أن البشر جميعا يولدون أحرارا !.

2- إن من الخطأ القول بأن التسلط على الأولاد هو مصدر كل سلطة في الحكم، فهناك كثرة من الأحكام المتسلطة لا صلة لها بعلاقة الأب بأبنائه داخل الأسرة !.

3- ومن ناحية فإن سلطة الأب على أبنائه تستمر ما داموا لم يبلغوا سن الرشد. أما في مرحلة النضج فإنهم يصبحون مسؤولين عن أنفسهم، ومعنى ذلك أن سلطة الأب ليست مطلقة وإنما هي مؤقتة ومحددة بفترة معينة هي

التي يكون فيها الأبناء قصرا[28].

4- العلاقة بين الملك ورعاياه ليست شبيهة بالعلاقة بين الأب وأبنائه. فالأولى علاقة سياسية في حين أن الثانية علاقة أخلاقية.

5- إذا كانت السلطة المزعومة قد خلعت على آدم في الوصية الخامسة، «أكرم أباك وأمك» [29]، فمن الواضح أن هذه الوصية تعطي السلطة للمرأة أيضا لأنها لم تتحدث عن الأب فقط بل عن الأم كذلك !.

6- حتى إذا افترضنا أنه كان لآدم حق إلهي أعطاه إياه الله، فلا يعني ذلك أنه يورث بل ينتهي بموته، ذلك لأن الحق المنبثق عن وصية إلهية صريحة لا يتجدد إلا بتجدد هذه الوصية ![30].

7- لو سلمنا جدلا بمبدأ السلطة الملكية المطلقة المنحدرة عن آدم، فإن المشكلة السياسية الكبرى ستكون تعيين الوريث الشرعي لآدم، وصاحب الحق في هذه السلطة في دولة معينة، وفي فترة زمنية محددة، ولما كنا جميعا ورثة لآدم بحكم كوننا من أولاده فلنا جميعا حق متساو في هذه السلطة المطلقة !.

كان هذا هو الجزء السلبي في فلسفة لوك السياسية الذي يشكل الرسالة الأولى، وهو يفيد في دحض محاولة إعادة الطاغية أو الملك المستبد باسم الحق الإلهي.

ويمكن أن نقول إن نظرية لوك السياسية تسير في طريقة مضاد تماما لفكر «فلمر»، وهي تلخص في عبارة واحدة: «جميع أشكال الحكم محدودة في سلطتها، وهي لا توجد إلا برضا المحكومين» والأساس الذي يبني عليه لوك هذه القاعدة هو أن كل إنسان يولد حرا !.

والواقع أن «موضوع الحرية الإنسانية» كان الشغل الشاغل لجون لوك، فجميع مؤلفاته الأساسية التي تعرض فكره السياسي، تدور حول هذا الموضوع، فكتابه «رسالة في التسامح» عام 1689 كتبه دفاعا عن الحرية الدينية، وكتابه «رسالتان في الحكومة» عام 1690 كتبه دفاعا عن الحرية السياسية و «قيمة المال 1691» كتبها دفاعا عن الحرية الاقتصادية، فكل مؤلف من مؤلفاته عبارة عن دراسة لمبدأ من مبادئ الحرية البشرية[31].

ويبدأ لوك في رسالته الثانية-التي تعرض الجانب الإيجابي في فلسفته

السياسية بعد أن فند محاولة فلمر-بسؤال هام هو: «ما السلطة السياسية؟». ويجيب «أعني بالسلطة السياسية: حق التشريع وإصدار القوانين، وتنفيذ عقوبة الإعدام، وما دون ذلك من عقوبات، للمحافظة على الملكية الخاصة وتنظيمها، واستخدام قوة الجماعة في تنفيذ مثل هذه القوانين، وفي الدفاع عن الدولة ضد العدوان الخارجي، ولا يكون ذلك إلا من أجل الصالح العام» (فقرة 3). ثم بين لنا أنه لكي نفهم هذا التعريف فهما جيدا فلا بد أن ندرس الوضع الطبيعي الذي كان البشر فيه وهو وضع «الحرية التامة» وهو أيضا «وضع المساواة»، فالحرية الطبيعية مشتقة من المساواة الطبيعية، إذ ليس ثمة ما هو أوضح من أن الكائنات من نفس النوع والرتبة تولد مستمتعة بكل مميزات الطبيعة، وبكل قواها، ولهذا ينبغي أن تتساوى كل التساوي فيما بينها دون أن يسخر أحدها للآخر أو أن يخضع له (فقرة 4)[32].

وهكذا يظهر، لأول مرة، الأساسان الجوهريان للديمقراطية: الحرية والمساواة في دراسة فلسفية متأنية تمت ترجمتها، عمليا، في «الإعلان الأمريكي للاستقلال» الذي صدر أثناء ثورة المستعمرات الأمريكية في سبيل الحكم الذاتي، والحياة الوطنية، وعبر أصدق تعبير عن روح العصر الجديدة، وجاء متفقا مع ما طالب به جون لوك[33].

لقد راح لوك يغوص بحثا عن الأساس الذي تعتمد عليه هذه الأفكار البالغة الأهمية: حق الحياة-حق الملكية-حق الحرية-المساواة.. الخ، فكان ما أسماه بحالة الطبيعة (والتسمية لهوبز وان كانت الفكرة مختلفة) فهي الحالة التي كان فيها الإنسان حرا، لكنها مع ذلك لم تكن حالة من الإباحية.. ذلك لأن حالة الطبيعة يحكمها قانون الطبيعة الملزم (فقرة 6) فلا ينبغي أن نفهم حرية البشر على أنها تعني أن الناس لا يضبط سلوكهم أي قانون، إذ في جميع حالات الموجودات القادرة على الأخذ بالقوانين لا تكون هناك حرية ما لم يكن هناك قانون (فقرة 57) فحرية الإنسان الطبيعية هي: ألا يكون هناك سوى قانون الطبيعة قاعدة له (فقرة 21). وهذا عكس ما فهمه أفلاطون وأرسطو من الحرية في النظام الديمقراطي التي تعني-في رأيهما-الميل مع الهوى!. إننا نجد لوك يرى أنه حتى في حالة الطبيعة فإن العقل هو هذا القانون الطبيعي الذي يعلم جميع البشر إذا استشاروه، إنهم جميعا متساوون أو مستقلون، ولا ينبغي لأحد أن يلحق أذى بحياة غيره أو صحته

أو حريته أو ممتلكاته.. ولما كان الجميع مزودين بملكات طبيعية واحدة مشتركة، فلا يمكن أن نفترض أن هناك إنسانا يخضع لغيره، أو أن يكون هناك من له الحق في تدمير غيره، كما لو كان قد خلق من أجل أن يستخدمه الآخر، في حين أن المراتب الدنيا من الكائنات الأخرى، قد خلقت من أجلنا (فقرة 6)[34].

ولا يجعل لوك من حالة الطبيعة حالة حرب كما فعل هوبز (رغم تأثره الشديد بفكرته عن العقل والمساواة والحرية في حالة الطبيعة[35].

يقول: «الفرق واضح جدا بين حالة الطبيعة وحالة الحرب، رغم أن بعض الكتاب قد خلط بينهما، فهما يختلفان كما تختلف حالة السلم، والإرادة الطيبة، والعون المتبادل، والبقاء، عن حالة العداء، والمكر، والعنف، والتدمير المتبادل» (فقرة 19).

إن أول انطباع نكونه عن عرض لوك لحالة الطبيعة هو أن الناس كانوا يعيشون في محبة، في العصور الأولى للبشرية، قبل قدوم المجتمع المدني، فيستمتعون بالحرية الطبيعية، وبالمساواة في جو من السلام والنية الطيبة تحت قانون خير هو قانون الطبيعة [36].

هكذا يقرر لوك حقوق الإنسان الطبيعية «دليل العقل الطبيعي يقضي بأن للبشر منذ ولادتهم الحق بالبقاء، وما يلحق به من مأكل ومشرب وما شابه من أمور.. وقد أعطيت لهم الأرض وكل ما عليها من أجل بقائهم ورفاهيتهم. ومع أن جميع الثمار الطبيعية التي تنتجها، والوحوش التي تقتات عليها ملك للبشر جميعا، لأنها من نتاج الطبيعة التلقائي، فليس لأي فرد حق أصلي في الاستئثار بشيء منها دون سائر البشر» (فقرتان 25، 26).

ففي أصل الملكية الكلية العامة التي تحدث عنها لوك «ليس لأحد في الأصل ملكية خاصة يستبعد بها بقية البشر» (الفقرة 26) غير أن ذلك لا يعني أن لكل إنسان حصة في ملكية كل شيء، فليس ثمة ملكية خاصة، لكن إذا كانت الأرض قد أعطيت للبشر مشاعا، يعني أنه لا أحد في البداية يملك شيئا، فكيف يمكن لأي فرد أن يملك شيئا؟! «الأرض، وكل ما عليها من المخلوقات الدنيا ملك مشترك بين البشر، إلا أن لكل فرد حق الملكية الخاصة وهو حق لا ينازعه فيه منازع» (ف 26). إن الإنسان

الفرد لا يملك ذاته أو شخصه فحسب، وإنما هو يملك أيضا نشاطه أو «عمله» الذي هو امتداد مباشر لشخصه «فعمل جسده أو نتاج كده، وعمل يديه هو ملك له وحده» (ف 26). فالملكية التي يحوز عليها الفرد في البداية هي ملكية شخصية، وملكية عمله وهما الأصل في الملكية الطبيعة، بل هما الأساس في كل ملكية أخرى في حالة الطبيعة. وإذن كل ملكية أخرى هي مشتقة من هذا الأصل، أعني من الملكية الطبيعية الأصلية غير المشتقة»[37].

ومعنى ذلك أنه في العصور الأولى الموغلة في القدم كانت هناك أراض شاسعة غير منزرعة، وقلة من البشر كما كانت هناك موارد طبيعية كثيرة تمدهم بوفرة من الطعام والفواكه والحيوانات. وفي هذه الحالة من الوفرة: فإن التفاح، مثلا، الذي تجمعه يصير ملكا خالصا لك لأنك لم تجمع إلا ما ينتمي إليك وحدك، (أعني التفاح المعلق على الشجر أو المطروح الملقى على الأرض) وقد ينازعك آخرون في ملكيته زاعمين أن هذه التفاحات مازالت في حالتها العامة المشتركة، وأنك حرمتهم من فرصة جمعها لأنفسهم. وعلى الرغم من أن هذا الاعتراض قد يكون، في غير هذه الحالة، صحيحا، فإننا نتغاضى عنه تماما في حالة الوفرة لأن من ينازعك إنما يعلن أن التفاحات ليست مشاعا، فإذا كان التفاح هو كل ما يريد فلا يزال منه الكثير الذي يمكن أن يلتقطه. وعندما تزعم أن التفاح أصبح فعلا في حوزتك فذلك يعني أن هناك جهدا أو نشاطا أو عملا (هو الالتقاط أو الجمع أو قطفه.. الخ) قد مزجته به: «وكل تغير عن الحال التي أوجدتها الطبيعة، واختلط به عمل فقد انضاف إليه شيء من ذاته فهو ملك له.. هذا العمل هو ملك صاحبه الذي لا ينازعه فيه أحد فلا يحق لأي فرد سواه أن يطالب بما قد اختلط به، لاسيما إذا وجد منه مقدار كاف لا يختلف في صوره، ويمكن للآخرين الانتفاع به..» (الفقرة 26).

وملكية الأرض هي في الأصل مشاع وتكتسب بالطريقة ذاتها «ليس في تملك قطعة من الأرض إساءة إلى أحد ما دام هناك الكثير من الأرض الصالحة، ولذلك لا يتضاءل نصيب الآخرين من الأرض من جراء الاستئثار بقطعة منها.. إذ كيف يمكن لإنسان أن يزعم أنه إذا شرب غيره جرعة من الماء بالغا ما بلغ قدرها فقد ألحق به ضررا ما دام قد بقي النهر بكامله يروي غليله منه؟! وأمر الأرض، وأمر الماء سيان حيث يوجد مقدار واف

منهما» (ف 32).

الملكية، إذن تتحول من العام إلى الخاص عن طريق ما يبذل من جهد وعمل «فالعمل أساس الحق في الامتلاك، ومن يتحرش بما قد أصلحه سواه بعمله وتعبه فإنه يرمي إلى الاستيلاء على ثمرة جهد الآخرين دون وجه حق» (ف 33). فإذا ما أحطت قطعة من الأرض مثلا بسياج وقمت بحرثها وريها وزراعتها.. الخ، فقد امتزج عملي (الذي هو جزء من ذاتي) بهذه القطعة فأصبحت مالكها الوحيد»!. والظاهر أنه استخلص رأيه هذا من المثال الذي ضربه المستعمرون الأوائل في بلد جديد مثل أمريكا!.

ويترتب على هذا الأصل للملكية الخاصة أن الحق سابق حتى على المجتمع البدائي، إنه حق يأتي به الفرد في شخصه هو إلى المجتمع، ومن ثم فالمجتمع لا يخلق الحق، وإنما هو ينظمه داخل حدود معينة!.

لكن ينبغي علينا ألا نستنتج من ذلك أن الملكية هي الحق الطبيعي الوحيد، إذ الواقع أن كتاباته تدل على أن الحقوق الطبيعية من وجهة نظره كثيرة، منها الحياة، والحرية، والملكية.. الخ. وأهم ما يميزها أنها خصائص للفرد تولد معه، وبالتالي فهي حقوق قبل كل من المجتمع والحكومة ولا يمكن نقضها، أو التنازل عنها!، بل إن المجتمع نفسه وجد لحمايتها!، ولا يمكن فرض قيود على حقوق الإنسان في الحياة، والحرية، والملكية إلا بهدف حماية حقوق الآخرين الذين يتمتعون بنفس هذه الحقوق!، ومن ثم كان العقد الاجتماعي الذي ينظم العلاقة بين المحكومين والسلطة الحاكمة بهدف المحافظة على هذه الحقوق الطبيعية للإنسان والذي يؤدي إلى التزامات متبادلة قبل كل منهما: فالسلطة الحاكمة تلتزم قبل الأفراد بتنظيم حياة الجماعة، وإقامة العدل، وعدم المساس بحقوقهم التي لم يتنازلوا عنها عند دخولهم طرفا في العقد، وبذلك تكون السلطة الحاكمة مقيدة، وسلطاتها غير مطلقة.

وهنا نجد مجموعة كبيرة من المبادئ الأساسية التي ساندت مسيرة الديمقراطية فيما بعد منها:

1- أن الناس جميعا أحرار وهم سواء في حقهم في الحرية.

2- الحقوق الطبيعية ليست منحة من أحد، وإنما هي خصائص للذات البشرية.

3- أن الناس جميعا متساوون ولا مراتب ولا درجات ولا فئات بين البشر.

4- السلطة السياسية قامت على أساس التعاقد المبني على التراضي بين طرفي العقد، فلا يستطيع أحد أن ينترع السلطة ليحكم رغما عن إرادة المحكومين، وإلا أصبح مغتصبا، «فالاغتصاب ليس إلا الاستيلاء على ما هو من حق امرئ آخر» (الفقرة 197).

وإذا كان الاغتصاب عبارة عن ممارسة فرد لسلطة هي من حق شخص آخر كان طغيانا. فالطغيان هو ممارسة السلطة التي لا تستند إلى أي حق والتي يستحيل أن تكون حقا لشخص ما بحيث يجعل الحاكم-أيا ما كان اسمه-إرادته قاعدة للسلوك عوضا عن القانون» (الفقرة 199).

أما الملوك أو الحكام الذين ليسوا طغاة فإنهم يتقيدون عن رضا بالقيود التي تفرضها عليهم قوانين بلادهم. وباختصار يبدأ الطغيان عندما تنتهي سلطة القانون..» (الفقرة 202).

خامسا: إسهامات شتى

تميزت نهاية القرن السابع عشر في إنجلترا بنشر كتابات جون لوك السياسية، التي كان لها أثر واسع المدى في الفكر السياسي في أوروبا وفي الولايات المتحدة في آن معا، وإن كانت إنجلترا نفسها قد أقبلت على فترة هدوء-ولعلها ركود-فأصبح الفكر الإنجليزي محافظا، بل وراضيا. إذ على الرغم من نظام الحكم الذي يخدم مصالح طبقة واحدة ويشيع فيه الفساد، فإنه كان ليبراليا، بل وأفضل بكثير من نظم الحكم التي كانت سائدة في بقية الدول الأوروبية. وبذلك انتقل مركز الثقل في مجال النظرية السياسية، إلى فرنسا منذ أول القرن الثامن عشر وحتى قبيل الثورة الفرنسية. ويعود ذلك بالدرجة الأولى إلى حكم لويس الرابع عشر (1638-1715) الملقب «بالملك الشمس»، أو «بالملك الأعظم» الذي حكم فرنسا حكما مطلقا يقوم على «الحق الإلهي» عبر عنه الأب جاك بوسويه Jacques Bossuet (1627-1754) بقوله «ليس العرش الملكي عرش إنسان، ولكنه عرش الله ذاته» [38]. وأدى حكمه إلى تدهور البلاد وإشرافها على الإفلاس، ففي الخارج وقفت أوروبا كلها ضد طموحاته، وفي الداخل تمزق المجتمع إلى أشراف يستأثرون

بالمناصب الرفيعة في الدولة، وكنيسة تمتلك ثورة طائلة تبلغ خمس أراضي فرنسا، وكادحين لا يجدون قوت يومهم فضلا عن الضرائب الباهظة الجائرة التي تفتقر إلى المساواة، وطبقة وسطى انتشرت في المدن ونظرت إلى النبلاء ورجال الكنيسة نظرة احتقار وازدراء.. الخ. في هذه الظروف مست الحاجة إلى نقد هذا النظام، بل وتقويض الدعائم التي يقوم عليها والتي ترتكز، أساسا إلى الحكم المطلق، وعدم المساواة، وعدم التسامح الديني، وانعدام الحريات.. غير أن النقد يحتاج إلى أساس نظري، وجاءت كتابات لوك السياسية لتزود الفكر الفرنسي بهذا الأساس، فكانت الدعامة التي قامت عليها حركة التنوير الفرنسية في القرن الثامن عشر. فبفضل إقامة فولتير في إنجلترا فيما بين عامي 1726 و 1729، وإقامة مونتسكيو فيها عشر سنوات بعد ذلك، أصبحت فلسفة لوك أساس حركة التنوير الفرنسية، وأصبح الإعجاب بالحكم الإنجليزي الفكرة الأساسية للبرالية الفرنسية.. وأصبحت المبادئ الواردة في «رسالات في الحكم» (المستكملة قطعا بمؤلفات إنجليزية أخرى) بديهيات النقد السياسي والاجتماعي» [39].

1- مونتسكيو (1689-1755):

من نافلة القول أن الفلاسفة والمفكرين لم يشكلوا جماعة منظمة تأخذ على عاتقها دعم الديمقراطية، ومحاربة الطغيان، وتقديم سبل الفرار منه. بل على العكس يمكن القول بأن تأثيرهم كان فرديا، وربما متناثرا بطبعه. فقد تجد فكرة هنا، وفكرة هناك، لكنها تتجمع في النهاية لتصب في نهر الفكر البشري المتدفق، ولهذا فقد تستفيد الديمقراطية من الذين نقدوها-وقد يكون النقد عنيفا في بعض الأحيان- لكنهم أمدوها، رغم ذلك، بدعم غير مباشر!، ومن هؤلاء مونتسكيو. فهو رغم إيمانه بالحكم الديمقراطي النيابي، فقد أخذ بمجموعة من الأفكار المعارضة للديمقراطية بمعناها الدقيق: أخذ، مثلا، بالنظام الطبقي الذي يميز الأفراد بسبب المولد أو الثروة وأيد وجود امتيازات لطبقة النبلاء، ومع إيمانه بمبدأ الانتخابات العامة فقد منع أولئك الذين انحطوا إلى الدرك الأسفل من النذالة والدناءة، فانعدمت فيهم كل إرادة خاصة، من المشاركة بالإدلاء بأصواتهم لاختيار ممثليهم! ولقد ذهب مونتسكيو إلى أن هناك فئة من الناس المميزين من حيث الثروة أو الميلاد أو الجاه ينبغي

المحافظة عليها، وعلى ما لديهم من امتيازات، ومن ثم فإذا لم يعطوا سوى صوت واحد مثلهم مثل أفراد عامة الشعب أصبحت حريتهم العامة في خطر. لهذا كان من الضروري حماية امتيازات هذه الفئة والحيلولة دون زوالها، وذلك بإعطاء النبلاء امتيازات على الصعيد التشريعي بحيث يشكلون هيئة تشريعية مستقلة تتمتع بحق نقض القرارات التي تتخذها هيئة التمثيل الشعبي، كما يفترض في هيئة النبلاء أن تكون وراثية، كما يتعين منح هذه الهيئة سلطة قضائية: إذ لما كان النبلاء عرضة للحسد والغيرة، فمن الواجب أن يحاكموا من قبل أندادهم، تجنبا لصدور أحكام جائرة ضدهم. إذ لا يجوز مقاضاتهم أمام محاكم عادية، وإنما أمام الهيئة المكونة من نبلاء [40].

ومع ذلك كله فقد أثر مونتسكيو في مسيرة الديمقراطية ومحاربة الطغيان تأثيرا قويا على الأقل من ثلاث زوايا:

الزاوية الأولى: محاربة الرق

سبق أن ذكرنا أن فقهاء القانون يفرقون بين مصطلح «الشعب» بمدلوله الاجتماعي الذي ينصرف إلى جميع الأفراد الذين ينتمون إلى دولة ما، والشعب بمدلوله السياسي الذي لا يمتد إلى كل هؤلاء الأفراد، وإنما يقتصر على من لهم حق مباشرة الحقوق السياسية، وانه كلما اقترب مصطلح الشعب بمدلوله السياسي من مفهوم الشعب في حقيقته الاجتماعية كان أكثر تعبيرا عن المبدأ الديمقراطي. غير أن وجود الرق يجعل الهوة بين المفهومين أكثر اتساعا، كما يجعل التطبيق الديمقراطي معيبا. ومن هنا كانت محاربة مونتسكيو للرق تدعيما غير مباشر للديمقراطية.

ويفند مونتسكيو جميع المبررات التي ظهرت طوال التاريخ لتبرير وجود الرق، ويبدأ بما ذكره أرسطو من أن الرق مفيد للسيد وللعبد معا، فيقول إنه «غير مفيد للسيد ولا للعبد، غير مفيد للسيد لأنه لا يستطيع صنع شيء عن فضيلة، وغير مفيد للعبد لأنه يخلق في العبيد جميع أنواع العادات السيئة، إذ يتعود (العبد) دون أن يشعر فقدان جميع الفضائل الخلقية، لأنه يصبح عاتيا، متسرعا، قاسيا، غضوبا شهوانيا جائرا»[41]. وهو يؤمن مع «جون لوك» بأن الناس جميعا ولدوا أحرارا، ومن ثم «فلا يجوز أن تخمد الطبيعة البشرية أو تذل، كما أن وجود العبيد

مخالف لروح النظام في الديمقراطية»[42].

كما يفند «مونتسكيو» أيضا مصادر الرق الثلاثة التي ذكرها «جوستنيان» في مدونته عندما يقول إن الرق يأتي من 1- أسرى الحرب 2- من المدينين 3- من بيع الأب لأبنائه نتيجة إملاق، «وليست هذه الأسباب التي أدلى بها الفقهاء موافقة للصواب مطلقا..»[43]. فمن حيث المصدر الأول: فإننا نجد أن القتل لا يباح في الحرب إلا في حالة الضرورة، بمعنى أن الجندي إذا وقع أسيرا فلا يجوز قتله، ومن هنا فإنك إذا ما جعلت من أسير عبدا، فإنك لا تستطيع أن تدعي أنك تعفيه من «القتل» أو تمنحه «الحياة». إذ لم يكن ثمة «ضرورة» في قتله، وكل ما تستطيع الحرب أن تفرضه على الأسرى هو أن يطمئن المنتصر أن هؤلاء الأسرى لم يعودوا قادرين على إيقاع الضرر أو إنزال الأذى، وما يقترفه جنوده بعد ذلك من قتل، بعد انتهاء القتال، فهو «أمر نبذته أمم العالم كلها، إذ لم يرد ذكر للأمم التي تأكل أسراها!»[44].

أما المصدر الثاني: «فليس من الصحيح أن يستطيع الرجل الحر بيع نفسه، فالبيع يفترض ثمنا، فإذا ما باع المرء نفسه، أصبحت جميع آماله (عندما يتحول إلى عبد) ملك سيده، فلا السيد يدفع شيئا ولا العبد يقبض شيئا.. وإذا كان لا يجوز للرجل أن يقتل نفسه لتملصه بهذا من وطنه، فإنه لا يباح له أن يبيع نفسه أيضا، فحرية كل مواطن جزء من الحرية العامة حتى أن هذه الصفة في الحكومة الشعبية قسم السيادة»[45].

أما المصدر الثالث: «فهو يسقط مع المصدرين الآخرين، فإذا كان الرجل لا يستطيع بيع نفسه كانت قدرته على بيع ابنه الذي لم يولد أقل من ذلك، وإذا كان لا يمكن تحويل أسير الحرب إلى عبد كان إمكان تحويل أولاده إلى عبيد أقل من ذلك»[46].

وفضلا عن ذلك كله فقد ندد «مونتسكيو» بالمتعصبين من الأوروبيين الذين أباحوا استرقاق الزنوج لاعتقادهم أن الله، وهو ذو حكمة بالغة، لا يمكن أن يكون قد وضع روحا طيبة في جسد أسود حالك السواد. وكأن اللون هو الجوهر الذي تقوم عليه الإنسانية![47].

الزاوية الثانية: كراهية الاستبداد

لم يخرج مونتسكيو في تقسيمه لأشكال الحكم عن التراث التقليدي في الفكر السياسي، فقد قسمها ثلاثة أنواع، كل واحد منها يتميز بطبيعة

وبمبدأ. ويقصد بالطبيعة الشخص أو الجماعة التي تملك السيادة في الدولة. ويقصد بالمبدأ الوجدان الذي يسري في القائمين بالحكم إذا كان لهذا الحكم أن يعمل على أفضل وجه. أما الأنواع فهي: الجمهورية، والملكية، والاستبداد. وهو يعود فيقسم النظام الجمهوري إلى نوعين: جمهورية ديمقراطية عندما تكون السلطة العليا بيد الشعب، وجمهورية أرستقراطية، عندما تكون السلطة العليا محصورة في يد فئة قليلة من الشعب. أما الحكم الملكي فهو نظام تكون فيه السلطة العليا في يد شخص واحد هو الملك، لكنه يحكم وفقا لقوانين مقررة تنشئ قنوات من خلالها تسري السلطة الملكية. أما الاستبداد فهو نظام حكم الفرد الواحد[48]، وفقا لأهوائه ورغباته دون التقيد بقواعد أو قوانين. فهو لا يسترشد ولا يتوجه إلا بإرادته الخاصة وأهوائه الشخصية.

ومبادئ هذه الحكومات مختلفة: فالفضيلة السياسية، أو حب الوطن وقوانينه، والاستعداد للتضحية بالذات، هي مبدأ الحكم الجمهوري. أما الشرف-بمعنى النخوة والطموح والقيام بالأعمال العظيمة التي تتناسب مع المرتبة الاجتماعية والعسكرية لصاحبها-فهو مبدأ الحكم الملكي. أما مبدأ الحكم الاستبدادي فإنه يكمن في خوف الرعايا، ورعبهم، وخضوعهم أمام سلطة السيد المستبد.

ويرى مونتسكيو أن الملكية هي النظام العصري لحكم بلاد متوسطة الحجم، ومبدأ الملكية هو كما ذكرنا «الشرف»، وهو معنى لا يوجد إلا في مجتمع يقوم على أساس وجود امتيازات وتفضيلات لقلة من الناس، «فإن لم يكن هناك ملك، فلن تكون هناك طبقة نبلاء، وإن لم تكن هناك طبقة نبلاء، فلن يكون هناك ملك، وإنما سيكون هناك طاغية مستبد»[49].

ويهمنا هنا، بصفة خاصة، رأيه في الحكم الاستبدادي الذي يخلو من كل فضيلة. إنه نظام يقوم على خوف المواطنين ورعبهم من السيد الحاكم، ولا يحتمل أية سلطات وسطى. إنه يلقي بالناس في هوة الذل والمهانة، ولا يحافظ على وجوده إلا بسفك الدماء، والطاعة التي يتطلبها من رعاياه هي الطاعة العمياء. والتربية والتعليم في النظام الاستبدادي لا تهدف إلا إلى تكوين أفراد يدينون بالولاء والإخلاص للحاكم ويتميزون بالطاعة العمياء

في تنفيذ أوامره، ويعوزهم التفكير المستقل. والطاعة العمياء تفترض الجهل فيمن يطيع بل وفيمن يأمر، لأنه لا يفكر ولا يتروى بل عليه فقط أن يريد[50]. وتقتصر التربية على بث الخوف في قلوب الرعية وتلقين بعض مبادئ الدين البسيط، يقول: «كل بيت في الدولة المستبدة إمبراطورية منفصلة، وتكون التربية القائمة هناك على عيش الإنسان مع الآخرين محدودة جدا، وهي تقتصر على إلقاء الخوف في قلوب الناس، وتلقين الروح بعض مبادئ الدين البسيطة جدا. ذلك أن المعرفة ستكون خطرة، والتنافس نحسا. ولم يستطع أرسطو الاعتراف بوجود فضائل خاصة للعبيد.. فالتربية في الدولة المستبدة كأنها عدم، فلا بد من انتزاع كل شيء، ولا عطاء لشيء ما، وجعل الفرد عضوا فاسدا، ابتغاء جعله عبدا مطيعا[51]، فرعايا الدولة الاستبدادية مجردون من كل فضيلة خاصة بهم، «وليس في الدول الاستبدادية عظمة نفس، لأن الحاكم فيها لن يعطي عظمة لا يملكها هو نفسه، إذ لا يوجد عنده مجد. وإنما في النظام الملكي يشاهد حول الأمير رعاياه يتلقون إشعاعاته» [52]، وهكذا يميل الاستبداد إذ هدم الدولة ذاتها بهدمه لروح المواطن الذي هو أساس هذه الدولة، وما أشبه الحاكم المستجد هنا بما كان يفعله همج «لويزيانة»(*)، الذين كانوا يلجأون عندما يريدون قطف الثمار إلى قطع الشجرة نفسها ثم يجمعون ثمارها[53]!، وفي الدولة الاستبدادية تقل القوانين بل تنعدم. ولا بد أن يكون المحكومون جهالا، جبناء، محطمي النفوس. وبدلا من أن يربى الناس على أساس الاحترام المتبادل، يكونون حيث لا يستجيبون إلا للترهيب والتخويف. ويتساءل مونتسكيو: إن الناس يحبون الحرية، ويكرهون القهر والعنف، والطبيعة البشرية تثور على الحكومة المستبدة بلا انقطاع، كما أن الناس تنفر من الطغاة وتحقد عليهم. فلماذا إذن يعيش معظم الناس في العالم تحت الاستبداد؟. ويجيب قائلا إن هذا يفسر بأمرين: الأول هو أن الإمبراطوريات الواسعة تحكم حكما استبداديا كيما يكون الحكم فيها قوي النفوذ. والثاني هو الأهم لأن الشرط الوحيد لقيام الاستبداد هو الشهوات الإنسانية وهذه موجودة في كل مكان[54].

(*) لويزيانة Louisiana ولاية في جنوب الولايات المتحدة عاصمتها باتون روج Baton Rouge أصبحت الولاية رقم 18 عام 1812.

ولهذا فإننا نراه يربط بين الأقاليم الحارة التي تنمو فيها الشهوة مبكرا، وانتشار الاستبداد فيها «ففي تركيا يبدأ البلوغ في الخامسة عشرة من العمر[55]».

ويتحدث «مونتسكيو» عن خصائص الدولة المستبدة فيقول إن الحاكم المستبد يعتبر نفسه الدولة. «وسلامة الدولة ليست شيئا آخر غير سلامته، وان شئت فقل سلامة القصر الذي يعيش فيه، وكل مالا يهدد القصر أو العاصمة رأسا لا يؤثر في النفوس الجاهلة»[56]. وبما أنه القانون والدولة والحاكم فإنه لا يكون شيئا إذا تنحى عن الحكم أو جلس غيره على العرش! وبما أن الخوف هو مبدأ الحكومة المستبدة، فإن السكون والصمت هو هدفها وليس ذلك سلاما أبدا، بل هو أقرب إلى صمت المدن التي يوشك العدو أن يستولي عليها!»[57] و«للدين في هذه الدولة من التأثير ما ليس في سواها، فهو فزع يضاف إلى فزع..»[58] و«الحكام في الدول المستبدة يسيئون استعمال الزواج على الدوام، فتكون لديهم نساء كثيرات غالبا، وذلك في قسم العالم الذي ينتشر فيه الاستبداد كاسيا على وجه الخصوص، وهم يكون لديهم ولد كثير لا يمكنهم أن يحملوا حبا لهم، كما لا يمكن لهؤلاء الأولاد أن يتحابوا»[59]. ولما كانت الحكومة المستبدة حكومة ظالمة فلابد أن تكون لها أيد تمارس بها الظلم، والواقع أنه يستحيل على هذه الأيادي أن تنسى نفسها فتمارس هي نفسها الظلم، وتعمل لحسابها الخاص، وتغرف بدورها من أموال الدولة، ولذا يكون اختلاس الأموال الأميرية أمرا طبيعيا في الدول المستبدة[60]. ومن العادات المستقرة في الدول الاستبدادية ألا يدخل إنسان على من كان أعلى منه مرتبة دون أن يقدم إليه «هدية»، ولو كان المهدى إليه هو الملك نفسه، وهكذا نجد، مثلا، أن عاهل المغول لم يكن يتقبل عرائض رعاياه إلا ومعها بعض الهدايا، أما من لا يدفع منهم شيئا فترفض عرائضهم[61]! «وهذا ما يجب أن يحدث في دولة لا يعد أحد فيها مواطنا، في دولة يسودها المبدأ القائل: إن الأعلى غير مدين للأدنى بشيء، في حكومة لا يعتقد الناس فيها أنهم مرتبطون بشيء إلا ما يفرضه بعضهم على بعض من العقوبات، في حكومة تكون ذات أعمال قليلة، ويندر أن يحتاج أحد منها إلى المثول بين يدي شخص عظيم.. وفي النظام الجمهوري تكون الهدايا أمرا كريها[62]، وذلك لعدم احتياج الفضيلة إليها، وفي النظام

الملكي يكون الشرف عاملا أقوى من الهدايا، أما في الحكومة المستبدة، حيث لا شرف، ولا فضيلة، فلا يشرع أحد في العمل إلا عن أمل في رغد العيش»[63].

الزاوية الثالثة: فصل السلطات

الحرية السياسية التي نادي بها مونتسكيو لم تكن تعني حرية التصرف وفق الأهواء الشخصية، بل تعني أن لكل مواطن أن يعمل كل ما تسمح به القوانين. ذلك لأنه لو أبيح للمواطن أن ينتهك القوانين ويتجاوزها لما بقيت هناك حرية، لأن الجميع سيبيحون لأنفسهم انتهاك القوانين بدورهم. ولا تتوافر الحرية السياسية إلا حين لا تنقضها تجاوزات السلطة، ولكي لا تتجاوز السلطة حدودها لابد أن تكون هناك سلطة كابحة لها، ومن هنا جاء مبدؤه الشهير «لابد للسلطة أن تحد السلطة». ويوجد في الدولة ثلاث سلطات:

أ-السلطة التشريعية: (تشريع القوانين المنظمة لعلاقات الأفراد في المجتمع).

ب-السلطة التنفيذية: (وهي تشمل أيضا الشؤون الخارجية) ومهمتها تنفيذ القوانين الصادرة عن السلطة السابقة. وحفظ الأمن بالداخ. وحماية البلاد من الاعتداءات الخارجية.

جـ-السلطة القضائية: وهي التي تقوم بتطبيق القوانين على المنازعات التي تنشأ بين الأفراد والفصل في الخصومات وفرض العقوبات على كل من يخالف نصوص القوانين[64]. ولقد أكد مونتسكيو أن الفصل القاطع بين هذه السلطات الثلاث في الدولة هو الشرط لوجود الحرية، يقول: «إذا اتحدت السلطة التشريعية مع السلطة التنفيذية فلن تكون هناك حرية، إذ يخشى أن نفس الحاكم، أو نفس مجلس الشيوخ (الهيئة التشريعية) يسن قوانين استبدادية من أجل أن ينفذها استبداديا. ولن تكون هناك حرية أيضا إذا كانت سلطة القضاء غير منفصلة عن السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، لأنها إذا كانت مرتبطة، بالسلطة التشريعية، فإن السلطة على حياة المواطنين وحريتهم ستكون اعتباطية، إذ سيكون القاضي مشرعا أيضا. وإذا ارتبطت بالسلطة التنفيذية، فيمكن أن تكون للقاضي سلطة البطش. وسيضيع كل شيء لو أن نفس الشخص، أو

نفس الهيئة من الرؤساء أو من النبلاء أو من الشعب مارست هذه السلطات الثلاث معا: سلطة تشريع القوانين، وسلطة تنفيذ القوانين العامة، وسلطة الفصل في الجرائم والمنازعات بين الأفراد [65]. وإذا أراد الحكام أن يكونوا مستبدين بدأوا بتجميع السلطات في شخصهم دائما..» [66].

2- روسو (1712-1778):

الفكرة التي ناضل «لوك» من أجل الدفاع عنها ضد «فلمر»-وهي أن الناس أحرار بالطبيعة-كانت مسلمة عند «روسو»، فهو يفتتح بها كتابه «العقد الاجتماعي» وكأنها بديهية لا تحتاج إلى عناء البرهنة أو التدليل عليها: «يولد الإنسان حرا، لكنا نراه مكبلا بالأغلال في كل مكان..»[67] وهو يرد هذا الوضع السيئ إلى الأنظمة السياسية والاجتماعية الفاسدة التي سلبت الناس حريتهم الطبيعية، بحجج وأعذار شتى، وجعلتهم مجرد قطيع من الماشية «ولكل قطيع راعيه الذي يحرسه ليفترسه»[70].

لقد دعم «روسو» مسيرة الديمقراطية، وأمدها بكثير من العناصر الهامة. صحيح أنه كان يؤمن بنوع خاص منها هو «الديمقراطية المباشرة»، إلا أن هناك أفكارا عامة ومشتركة وأساسية بين جميع أنواع الديمقراطية، منها: أن يكون الحكم للشعب برضا الناس وموافقتهم، وبالاتفاق بينهم من ناحية، وبين الحاكم من ناحية أخرى. وهو ما أسماه «روسو» بالعقد الاجتماعي، ومنها أن يكون مفهوم الشعب عاما وشاملا لا يقتصر على فئة أو طبقة أو هيئة معينة، ومنها أن تسود المساواة بين جميع أفراد الشعب، وأن تتوافر للجميع حرية إبداء الرأي والمناقشة، وحق الاقتراع العام، وأن تكون القوانين ممثلة للإرادة العامة لا لإرادة شخص أو مجموعة من الأشخاص.. . الخ، وسوف نعرض فيما يلي لبعض هذه الأفكار في شيء من الإيجاز.

والأساس الذي يرتكز عليه «روسو» في رفضه للنظم الاستبدادية التي تحيل البشر إلى عبيد للحاكم، هو أن تكوين الدولة لا بد أن يعتمد على الاتفاق الحر بين الناس، فمادام الإنسان ليس له سلطة طبيعية على إخوانه من البشر، وما دامت القوة لا تمنح الحاكم أي حق، ترتب على ذلك أن أي

سلطة مشروعة بين الناس ينبغي أن تقوم على أساس الاتفاق»[69]. لكن ألا يجوز أن يكون الخضوع لقوة الحاكم هو نفسه ضربا من ضروب الاتفاق؟. يجيب روسو بالنفي،« .. فالخضوع للقوة هو فعل من أفعال الضرورة، لا من أفعال الإرادة..»[70] وبالتالي لا يمكن أن يقوم الخضوع لقوة الحاكم على أساس الاتفاق. وهنا يفند «روسو» فكرة المفكر والمشرع الهولندي جروتيوس Grotius, Hugo (1583 -1645) التي يقول فيها «إذا كان في استطاعة الفرد أن يتنازل عن حريته، ويصبح عبدا لسيد ما، فلم لا نقول إن شعبا بأسره يمكن أن يتنازل عن حريته ليصبح رعية لملك ما؟». ويرد «روسو» بأن التنازل عن شيء هو إعطاؤه أو بيعه، والإنسان الذي يصبح عبدا لآخر لا يعطي نفسه بل يبيعها، على الأقل، من أجل قوته، لكن ما هو المقابل الذي يبيع الشعب نفسه من أجله؟، من المستبعد جدا أن يوفر الملك الطعام لشعبه، لأنه، على العكس، يستمد طعامه منه، والملوك، كما يقول رابليه Rabelais لا يرضون بالقليل من الطعام ولا يعيشون على الكفاف! فهل يتنازل الناس عن حريتهم، ويبيعون أنفسهم للملك، لكي يأخذ ممتلكاتهم أيضا؟!.

لكن قد يقال إن الحاكم المستبد، أو الطاغية، يضمن لرعاياه السكينة والسلام، لا القوت والطعام. غير أنها حجة يرد عليها بأن الشعوب تخوض الحروب، في الخارج، لإشباع طموح حكامها ونهمهم الذي لا يرتوي، كما أن قهر أعوانه، في الداخل، ومطالبهم المزعجة، ومنازعاتهم هي التي تعكر صفو السلام والهدوء في حياة المجتمع، وتتسبب في تعاسة الناس وشقائهم! وحتى لو افترضنا، جدلا، أن الحكم الاستبدادي يوفر الهدوء والسكينة للناس، ألا يكون هذا الهدوء، وتلك السكينة، أشبه بصمت السجون، أيكون ثمة قيمة لسكينتك وأنت في زنزانة السجن؟! أيكفي ذلك لأن تكون سعيدا؟ أتكون الزنزانة في هذه الحالة، أمرا مرغوبا فيه؟ ألم يكن اليونانيون المسجونون في كهف السيكلوب Cyclops[2*]، يعيشون هادئين في سلام، وهم ينتظرون دورهم ليلتهمهم هذا المارد؟![71].

ويعتقد «روسو» أن الحكم التعسفي، لكي يصبح حكما مشروعا، لابد أن يكون لكل جيل جديد الحرية في قبوله أو رفضه، إلا أن الحكم في هذه الحالة يكف عن أن يكون تعسفيا [72]. إن تنازل الإنسان عن حريته يعني أنه يتنازل عن إنسانيته، أي أن يتنازل عن حقوقه وواجباته كإنسان. ولا يمكن

أن يكون هناك مقابل quid pro quo لمن يتنازل عن كل شيء. إذ الواقع أن مثل هذا التنازل مضاد لطبيعة الإنسان ذاته، فلو أنك انتزعت منه حرية الإرادة كلها، فإنك تنتزع عنه كل مغزى أخلاقي في أفعاله. وأخيرا فإن الاتفاق الذي تكون فيه السلطة المظلمة في جانب، والطاعة المطلقة في جانب آخر هو اتفاق باطل وضد المنطق(73). وهكذا ينتهي «روسو» إلى أن حق الاستعباد، من أية زاوية نظرنا إليه، هو حق باطل، لا لأنه لا يمكن تبريره فحسب، وإنما لأنه لغو ولا معنى له. والواقع أن كلمة «حق» وكلمة «استعباد» كلمتان متناقضتان، إحداهما تلغي الأخرى. وسواء أكان الأمر بين إنسان وإنسان، أو بين إنسان وشعب بأسره، فمن الخلف المحال، دائما، أن نقول: «إنني أعقد معك اتفاقا بموجبه يكون كل شيء على حسابك وكل شيء في صالحي، وسوف أحترمه مادام يروق لي ذلك، وسوف تحترمه أنت مادام يروق لي أيضا!»(74)!.

الاتفاق السليم-وهو ما سماه «روسو» بالعقد الاجتماعي-إنما يقوم على موافقة جميع الإرادات الحرة لجميع أفراد الشعب، بحيث يكون الالتزام الاجتماعي للفرد داخل الجماعة التزاما حرا وذاتيا. إنه نوع من الاتحاد يحمي شخصية كل فرد وممتلكاته، ويدافع عنها باستخدامه القوة العامة للمجتمع ويطيع فيه الإنسان الفرد نفسه فقط، بالرغم من أنه متحد مع الباقين، وبالتالي فإنه يبقى محتفظا بأقصى درجات حريته(75). ويقول روسو: إننا إذا استبعدنا من الميثاق الاجتماعي ما ليس من جوهره فسوف نجد أنه يتقلص إلى العبارة التالية: «يسهم كل منا في المجتمع بشخصه، وبكل قدرته تحت إدارة الإرادة العامة العليا، ونلتقي على شكل هيئة كل عضو فيها جزء لا يتجزأ من الكل»(76). وهكذا تظهر «الجمهورية» أو الهيئة السياسية التي يطلق عليها أعضاؤها اسم «الدولة». أما المشاركون فإنهم

(*2) السيكلوب، وهي تنطق باليونانية كيكلوب، تعني حرفيا «العين المستديرةش، وهو في الأساطير اليونانية عملاق بعين واحدة في جبهته. ويروي هزيود أن هذا النوع من العمالقة هو الذي أعطى زيوس Zeus كبير الآلهة أسلحته الخاصة من الرعد والبرق. أما «هوميروس» فقد روى في الأوديسة أن «أوديسيوس» وقع أسيرا، هو وأصحابه أثناء رحلة العودة من حرب طروادة، في قبضة زعيم السيكلوب واسمه بوليفموس Polyphemus وأنه سجنهم في كهف في جبل أثينا في صقلية، وظل يلتهمهم واحدا إثر الآخر، حتى تمكن أوديسيوس أن يفقأ عينه وهرب مع من تبقى من رجاله.

يتخذون بصورة جماعية اسم «الشعب»، ويسمون فرادى باسم «المواطنين» بمقدار ما يشاركون في قوة السيادة، وباسم «الرعايا» من حيث إنهم يخضعون لقوانين الدولة[77].

ومن المهم هنا أن نلاحظ أن «روسو» يدافع عن الشعب ككل أو ما يسميه أحيانا باسم «عامة الشعب» أو الشعب كافة، دون أن يهتم بطبقة معينة كالأشراف أو النبلاء، على نحو ما فعل «مونتسكيو»، فالفضائل الخلقية موجودة بأعظم صفاء وأشد نقاء بين عامة الشعب، يقول في كتابه «إميل»: «عامة الشعب هم الذين يؤلفون الجنس البشري، وما ليس بالشعب يستأهل بشق الأنفس أن يؤخذ في الاعتبار. والإنسان هو الإنسان في شتى الدرجات، وإن كان الأمر كذلك، فإن الدرجات الأوفر عددا هي التي تستحق أقصى ما يمكن من الاحترام» [78]. ولا يكون هناك مبرر لوجود الحكومة إلا إذا ظلت السيادة في يد الشعب، فكل قانون لابد أن يجيزه التصويت المباشر لجميع المواطنين «عندما يقترح قانون في الجمعية الشعبية، فليس ما يطلب مع الشعب هو الموافقة على القانون المقترح أو رفضه، بل بيان ما إذا كان ينسجم من الإرادة العامة التي هي إرادة الشعب. وعندما يدلي كل فرد بصوته، فإنه يدلي برأيه في هذا القانون المقترح وتعرف الإرادة العامة بعدد الأصوات. وعندما يتغلب، إذن، الرأي المعارض لرأي، فذلك لا يدل على شيء سوى أنني كنت مخطئا، وأن ما ظننت أنه الإرادة العامة لم يكن كذلك، ولو أن رأي الخاص هو الذي تغلب لكنت فعلت غير ما كنت أردت. وفي تلك الحالة لا أكون حرا. وهذا يفترض في الحقيقة أن جميع صفات الإرادة العامة مازالت كامنة في الأغلبية، وعندما يبطل ذلك لا تعود الحرية ممكنة مهما كان الجانب الذي يقف المرء في صفة» [79]. ومع ذلك فإن روسو يحذرنا من طغيان الأغلبية، وهي فكرة سوف يهتم بها «دي توكفيل» اهتماما شديدا في كتابه «الديمقراطية في أمريكا». كما سوف يقف عندها «جون ستيوارت مل» طويلا في كتابه عن الحرية. ومن أجلها رفض «روسو» الديمقراطية النيابية، لأنه رأى أنها تعطي الأغلبية سلطة مطلقة، ومن ثم تجد الأقلية نفسها مضطرة إلى الإذعان. وهكذا فضل الديمقراطية المباشرة: «ما الشروط الصعبة التي ينبغي أن تتحقق في مثل هذا النوع من الحكم؟. أولا: وجود دولة صغيرة جدا يكون الشعب فيها سلس القيادة، ويمكن فيها

لكل مواطن أن يعرف بسهولة جميع المواطنين الآخرين. ثانيا: بساطة كبيرة في الطباع والأخلاقيات تحول دون تشعب الأمور والخوض في المسائل الشائكة. وبعدئذ يتطلب الأمر كثيرا من المساواة في المراتب والثروات إذ من دونها لا يمكن للمساواة في الحقوق والسلطة أن تدوم طويلا. وأخيرا القليل من الترف أو لا شيء منه البتة..» [80].

هذا هو نمط الديمقراطية المباشرة، في دولة صغيرة، الذي يقترحه «روسو»، وهو يقوم على اتفاق بين الأفراد يتنازل فيه كل منهم للمجموع عن حقه في السيادة، بحيث تشترك إرادة الفرد مع إرادة الآخرين لخلق ما يسمى بالإرادة العامة General Will، وبهذه الإرادة العامة يستطيع الشعب أن يحمي نفسه من أطماع الإرادات الخاصة. ويتم ذلك بالخضوع للقوانين التي تتجلى فيها حرية المواطن، ذلك لأنه عندما يطيع القوانين فإنما يطيع الإرادة العامة التي هي إرادته وإرادة الجميع وإذا ثار على القوانين، وجب رده بالقوة إلى الطاعة لأن ثورته تعني تمرده على إرادته هو [81]. ويسير «روسو» قدما لتحديد معنى الحرية فيقول: «لا تعتمد الحرية على أن يفعل الفرد ما يريد بإرادته الخاصة بقدر ما تعتمد على ألا يخضع لإرادة شخص آخر. وهي تعتمد أكثر على عدم خضوع الآخرين لإرادتي الخاصة، ففي الحرية العامة ليس لأحد الحق في أن يفعل ما تحرمه عليه حرية الآخرين: إن الحرية الحقة لا تدمر نفسها قط. وهكذا نجد أن الحرية من دون العدالة هي تناقض حقيقي، فلا حرية بغير قوانين، ولا حرية عندما يكون أي شخص فوق القانون.. والشعب الحر يطيع، لكنه لا يخدم. لديه قضاة، لكن ليس فيه سادة، هو لا يطيع شيئا سوى القوانين، وبفضل قوة القوانين فإنه لا يطيع البشر» [82]. ويقول في مكان آخر: «لابد لنا أن نضيف أن الإنسان يكتسب من المجتمع المدني الحرية الأخلاقية، وهي وحدها التي تجعل الإنسان سيد نفسه، ذلك لأن سلوك الإنسان لو حكمته الشهوة وحدها فهذه هي العبودية، في حين أن الحرية هي طاعة القانون الذي نلزم به أنفسنا» [83].

ونحن هنا نلمح بواكير فكرة هيجل الشهيرة في تعريف الحرية بأنها «التحديد الذاتي Self-Determination»، وهي الفكرة التي اعتمدت هي نفسها على فكرة كانط في استقلال الإرادة Autonomy التي تشرع لنفسها قانونا

لتسير عليه، فكأن الحرية هي أن يطيع الإنسان نفسه أو إرادته الكلية. فهو عندما يطيع القانون الذي اشترك بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في سنه فإنه في الواقع يطيع نفسه، وعندما يعصي هذا القانون، بما يترتب على هذا العصيان من عقاب، فإنه يطلب العقاب لنفسه. وهكذا يصبح سلوك الفرد وحريته صورة مصغرة للديمقراطية، وهي أن يحكم المرء نفسه بنفسه!، وتكون الديمقراطية السياسية أن يحكم الشعب نفسه بنفسه، وعندئذ فقط يكون حرا.

3- إمانويل كانط I.Kant (1724-1854)

انتشرت آراء «روسو» في بلدان أوروبية كثيرة، وفي أوضاع سياسية مختلفة فيما بينها أتم الاختلاف، في نهاية القرن الثامن عشر، وبداية التاسع عشر، فقد واصل المفكرون الألمان اهتمام روسو بالحرية وكيفية تحققها، «ويقف كانط وهيجل، على التوالي، شاهدين على مدى تأثير روسو، رغم انتقادات هيجل لنظرية روسو عن الحرية، وانتقادات كانط لآرائه السياسية على أسس مشابهة» [84].

أما كانط، الذي كان معاصرا لروسو، فهو يعترف صراحة أنه مدين له في صياغة فلسفته الأخلاقية، كما أنه قد عبر عن فكرة «روسو» نفسها وهو يضع الأسس السياسية في بناء الدولة، يقول: «لقد كنت بطبعي طلعة ومولعا بالعلم، ووضعت فيه شرف الإنسان. وكنت أزدري العوام الجهال. فردني روسو إلى الصواب. وعلمني أن أرغب عن متاع الغرور، وأن أضع في مكارم الأخلاق كرامة الإنسان على الحقيقة، لقد كان روسو أشبه بنيوتن الأخلاق، لقد استكشف في العنصر الأخلاقي ما يمسك على الطبيعة الإنسانية وحدتها، كما إن نيوتن قد وجد المبدأ الذي يربط قوانين الطبيعة الفيزيقية بعضها ببعض..» [85].

ولا شك أن كانط أسهم بكثير من الأفكار الهامة التي غذت فكرة الديمقراطية دون أن يتعمد ذلك على نحو مباشر، فالأخلاق الكانطية، بما لها من سمو ورفعة، أبرزت قيمة الإنسان في هذا العالم، ولعل أهم ما جاءت به تأكيدها لفكرة الكرامة البشرية، وهي القيمة الأخلاقية التي ينبغي أن تكون أرفع القيم جميعا. وكذلك فكرة الإلزام

المتصلة بها، وهو إلزام عجيب يفرض الطاعة، لكنه في الوقت نفسه، يعمل من الداخل لا من الخارج، كقانون مطلق يعطيه الكائن لنفسه.. وإلى غير ذلك من أفكار لخصها في ثلاث قواعد أساسية للأخلاق هي نفسها أوامر مطلقة.

القاعدة الأولى: «اعمل بحيث تكون قاعدة سلوكك قانونا عاما للناس جميعا» (86). وهكذا يصبح السلوك الأخلاقي هو ما يتفق مع العقل، لأنه ما يمكن لنا تعميمه دون أن نقع في تناقض أو دون أن نلغي الفعل نفسه، ومن هنا كان الانتحار، أو عدم الوفاء بالوعد، أو الامتناع عن سداد الديون.. . الخ كلها رذائل أخلاقية لأنها إذا أصبحت قانونا عاما للناس جميعا فإنها في حالة الانتحار تؤدي إلى هلاك البشر، وبالتالي إلى إلغاء الانتحار نفسه، وقل مثل ذلك في عدم الوفاء بالوعد أو الامتناع عن سداد الدين.

القاعدة الثانية: اعمل بحيث تعامل الإنسانية دائما، سواء في شخصك أو في شخص غيرك على أنها غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبدا كما لو كانت مجرد وسيلة (87) «وهي قاعدة هامة في معاملة الآخرين، بحيث لا نهبط بهم إلى مرتبة الأشياء أو الجماعات التي نتخذها وسائل لتحقيق أغراضنا، بل لابد أن نعاملهم «كغاية» باستمرار، لكن كيف يمكن أن أعامل الآخرين على أنهم غاية دون أن أنزل بنفسي إلى دور الوسيلة؟! أستطيع ذلك لو أن جميع الإرادات اتفقت والتقت في غايات، ولو أن إرادتي اتفقت مع الإرادة العامة. ومن هنا كانت هذه الفكرة أساس كل تشريع عملي..» (88).

القاعدة الثالثة: «اعمل بحيث تشرع قاعدة عملك، وبإرادتك قانونا عاما شاملا للناس جميعا». وهنا نجد كانط يؤكد أن السلوك الأخلاقي لا يقوم على العواطف أو الدوافع والميول، بل على علاقة الكائنات العاقلة بعضها ببعض بحيث ينبغي أن تكون إرادة الموجود العاقل إرادة مشرعة، «إذ لو كان الأمر على خلاف ذلك لتعذر على الكائن العاقل أن يتصور أنه غاية في ذاته، هكذا يربط العقل كل مسلمة من مسلمات الإرادة، بوصفها مصدر تشريع كلي عام. بكل إرادة أخرى.. وهو في ذلك يصدر عن فكرة الكرامة التي للكائن العاقل الذي لا يخضع لغير القانون الذي يضه لنفسه» (89).

ولقد انعكست هذه القواعد الأخلاقية في فكر كانط السياسي لاسيما في الأسس السياسية التي وضعها لبناء الدولة، فهي في رأيه تقوم على ثلاثة مبادئ عقلية:

1- حرية كل عضو من أعضاء المجتمع بوصفه إنسانا (الحرية من حيث هو إنسان) وهو هنا يتفق مع «روسو» في أن الحرية جزء من ماهية الإنسان لا يستطيع أن يتنازل عنه، وإن هو فقدها فقد معها إنسانيته، (وسوف يجعلها هيجل بعد ذلك ماهية الإنسان نفسها)، فالحق الفطري الوحيد هو الحرية، بالمقدار الذي به يمكن أن يتعايش المرء مع حرية الغير وفقا لقانون كلي. وهو حق مكفول للإنسان بما هو إنسان، أي بمقتضى إنسانيته [90]. ولا شيء يساعد الإنسان على النمو وتطوير ملكاته وقدراته كما تساعده الحرية، وليس هناك شيء يتطلبه التنوير قدر ما يتطلب الحرية، وإنما يتطلب من ضروب الحرية ذلك الضرب الذي يتصف بأنه أكثرها تجردا من الضرر، وهو حرية الاستخدام العلني للعقل في جميع الأمور [91]. ومن هنا فقد راح كانط في مقاله الشهير «ما التنوير؟» [92]، يهاجم تقييد الحريات، وينتقد فكرة «الطاعة» التي تتردد على ألسنة الكثيرين من المسؤولين عن شؤون الدولة؟ «فالقائم على خزانة الدولة يقول: لا تفكر، بل ادفع، والضابط يقول: لا تفكر بل نفذ، والكاهن يقول: لا تفكر بل آمن.. وفي كل ذلك تقييد للحرية.. مع أن الاستخدام العلني للعقل ينبغي أن يكون في كل وقت حرا، فهو وحده الذي يستطيع أن ينشر التنوير بين الناس..» [93]. ولهذا فقد جعل شعار التنوير «تشجع واستخدم عقلك! هذا هو شعار التنوير» [94]. والدولة التي تجبر مواطنيها على «الطاعة العمياء» إنما تعاملهم على أنهم أطفال قصر لم يبلغوا سن الرشد بعد، كما أن الحاكم الذي يقوم بتقرير ما هو خير وما هو شر، ما هو صواب وما هو خطأ بالنسبة للأفراد، هو أسوأ أنواع الطغاة، لأن كل فرد ينبغي عليه أن يفعل وفقا للأهداف العقلية، وينبغي أن تكون لديه الشجاعة للاعتماد على عقله [95].

2- المساواة لكل فرد من أفراد المجتمع بوصفه أحد رعايا الدولة، وهو على المبدأ السابق؟ «فمبدأ الحرية الفطرية يشمل في داخله: المساواة الفطرية» [96]. ويعني ذلك المساواة أمام القانون، كما يعني أن تكون جميع التزاماتنا تجاه الدولة واحدة، كما يعني ثالثا أنه إذا خالف أحد الأشخاص

القانون، وجب أن يعامل بنفس الطريقة التي يعامل بها أي شخص آخر، بغض النظر عن الطبقة التي ينتمي إليها، فليس هناك قانون للأغنياء وآخر للفقراء. كما تعني المساواة، أخيرا، أنه يجب على جميع المواطنين المشاركة بصورة متساوية في الواجبات التي تفرضها الدولة [97].

وفضلا عن ذلك فإننا نجد كانط، تأكيدا لمبدأ المساواة، يرفض الامتيازات المورثة، سواء أكانت امتيازات الطبقة أو المراتب أو الأسر أو غيرها، فكل عضو من أعضاء الدولة من حقه «أن يصل إلى أية درجة من الدرجات التي يمكن أن يحصل عليها عن طريق موهبته، واجتهاده، وحظه السعيد، ويجب على أقرانه ألا يقفوا في طريقه عن طريق الامتيازات المورثة أو امتيازات المنزلة، وبالتالي يعوقونه هو وأبناءه بصورة غير محدودة» [98].

3- أن يكون كل فرد في المجتمع سيد نفسه، وأن يعتمد على نفسه باعتباره مواطنا (أي الاستقلال من حيث هو مواطن). «فلا يكون الفرد مواطنا إذا كان تابعا لغيره، معتمدا على سيده»، بل لابد أن يكون ذا وجود مستقل معتمدا على حقوقه وملكاته وقواه حتى يكون عضوا عاملا في الدولة. والفرد الذي يتميز بالاستقلال هو مواطن إيجابي نشط وهو وحده الذي له حق التصويت، إذ ما قيمة حق التصويت إذا كان يعطى لفرد لا يكون سيد نفسه؟! لن يكون حرا، في هذه الحالة، في اتخاذ أي قرار.

ولا في إصدار تشريع يتفق مع العقل. وليست هذه المبادئ الثلاثة قوانين تصدرها الدولة، وإنما هي قواعد عقلية لابد أن تكون في ذهن المشرع، وهي في النهاية التعبير السياسي لقواعد كانط الأخلاقية، وبمراعاتها ينال كل إنسان الاحترام لشخصه، ويحقق كرامته، ويعامل كغاية لا كوسيلة. وهذه القواعد الشاملة لابد أن تشكل مجموعة التشريعات العامة. حتى تتصف الإرادة «بالاستقلال الذاتي» Autonomy «والشمول» [99] University.

هذه مجموعة من الأفكار المتناثرة التي دعمت فكرة الديمقراطية، ربما بطريق غير مباشر، عندما أكدت على كرامة الإنسان، وحريته، واستقلال إرادته، ومعاملته كغاية لا وسيلة لإشباع ميول الآخرين وشهواتهم، وبالتالي فأي حكم دكتاتوري مرفوض من أساسه لأنه، على أقل تقدير، سوف يعامل الناس كأدوات لإرضاء أطماعه.

4- هيجل (1775-1831):

الصورة التقليدية الشائعة عند كثير من شراح هيجل أنه كان معارضا للديمقراطية، فقد نظر إلى الدولة على أنها شخص أعلى يحدد ماهية المواطن ويزوده بالمبادئ ووسائل السلوك السياسي والأخلاقي، فهو لا يوجد كموجود يحدد نفسه بنفسه، وإنما كموجود تحدده الدولة فيما يقول الفيلسوف الفرنسي التومافي جاك ماريتان (Jaques 1882 1975-Maritain) وكثيرون غيره [100]. والواقع أن هذه تفسيرات خاطئة لنظرية هيجل السياسية، وقد يكون بعضها مغرضا لأسباب شتى!؟ فما تعارضه الدولة، وما قد تلجأ إلى قهره هو أهواء الفرد ونزواته، أما إرادته، الحقيقية الأصيلة فهي تصل إلى تحررها الكامل في الدولة[101]. ولن نطيل في مناقشة هذا الموضوع، إذ يكفي أن نشير إلى بعض الأفكار الهيجلية الأساسية:

1- أساس الدولة عند هيجل هو القانون: فما يحكم ويحدد حياة الفرد في الدولة ليس عاملا خارجيا، ولا قوة خارجة عن الفرد، وإنما هو القانون، القانون الذي يدركه المواطن عن وعي بوصفه موجودا عاقلا حرا. لكن ذلك لا يعني القانون الذي يصدره الحاكم بإرادته التعسفية، أو أية إرادة جزئية أخرى، بل القانون الذي يتفق مع العقل؟ «لأن مضمون القانون هو الحق، أو ينبغي أن يكون هو الحق» وهناك شروط أربعة أساسية للتحديد العقلي للحق بحيث يصبح قانونا، أعني تشريعا، وهي:

أ- لابد أن يكون عاما وشاملا، أعني أن يطبق بلا استثناء ولا تمييز على جميع الأعضاء في الدولة، وبالتالي فهو المبدأ الأقصى للعدالة الذي تحسم، في النهاية، بناء عليه جميع المشاحنات بين الناس.

ب- لكي يكون القانون مشروعا «لا بد أن يعرف على نحو كلي» لأنه إذا ما كان القانون سوف يطبق تطبيقا إلزاميا على كل مواطن، فلابد لكل مواطن أن يعرف مضمونه، وإلا فسوف يكون من الصعوبة القصوى أن تعتبر المواطنين مسؤولين أمام بنود هذا القانون «فالقانون يختص بالحرية، أعني بأثمن وأقدس شيء في الإنسان، والشيء الذي لابد أن يعز الإنسان هو: هل هناك قوة تضغط عليه أم لا» (أصول فلسفة الحق-ملحق فقرة 215).

جـ- لا يكون قانون ما مشروعا ما لم تدعمه وتنفذه سلطة عامة، ومهمة هذه السلطة أن تتحقق من أن العدالة قد أخذت مجراها في الحالات التي ينشب فيها بين المواطنين صراع أو ينتهك فيها القانون.

د- لا يكون القانون مشروعا ما لم يتمثل روح الشعب كواقع تاريخي ويعبر عنه، أعني مستمدا من قيمه وطموحاته وإلهاماته، وعاداته وتقاليده، ونظرته العامة إلى الحياة، وتأثير وضعه الجغرافي على مزاجه الثقافي[102].

2- الحكومة التي يدافع عنها هيجل هي حكومة القانون. ويصبح هذا القانون موجودا بالفعل، عن طريق الدستور الذي لا يحدد فقط تنظيم المجتمع، بل أيضا نوع المؤسسات التي تزدهر بداخلها شخصية المواطن النامية وتصل إلى النضج.

ومن هنا فقد دان هيجل الاستبداد، كما دان وجهة النظر التي تقول إن القوة هي أساس الدولة، أو لابد أن تكون هي الأساس الذي تقوم عليه. الاستبداد يعني أية حالة يغيب فيها القانون، وحيث تعتبر الإرادة الجزئية بما هي كذلك، سواء أكانت إرادة الملك أو جماعة من الغوغاء، قانونا، أو أنها، على الأصح، تحل محل القانون، في حين أن سيادة الدولة إنما توجد للحظة مثالية في الحكومة الدستورية الشرعية، وهي مثالية المجالات الجزئية، والوظائف الجزئية«(فلسفة الحق فقرة 278- وقارن أيضا فقرة 258).

3- يكون الدستور عقليا إذا ما عبر عن غاية الإنسان القصوى، ألا وهي الحرية «إن غاية العقل المطلق أن تتحقق الحرية بالفعل» (ملحق للفقرة رقم 258). وعلى ذلك فإننا لا نستطيع أن نقبل أن يوصف الدستور بالعقلانية، وبالتالي أن نقول إنه مشروع، ما لم يوفر شرطا كافيا لبلوغ الحرية. وباختصار لا يكون الدستور عقليا إلا إذا:

أ-جسد إرادة الشعب وعبر عنها

ب-شجع وعزز حرية المواطنين

جـ-ضمن الوحدة والانسجام بين سلطات الدولة ومؤسساتها المختلفة[103].

4- ينبغي للدستور العقلي الحقيقي أن يأخذ بالمبدأ الذي يقول إنه ينبغي على المواطن أن يقبل كموجود عاقل، أعني بوصفه شخصا. وهو بما

هو كذلك ينبغي أن يعامل كغاية في ذاته، ولا يعامل أبدا كوسيلة. (قارن فكرة كانط السابقة).

ويرى هيجل أن هذا المبدأ هو المبدأ الأساسي في الدولة. وهذا يعني من زاوية الفلسفة السياسية أنه لابد أن تعامل الدولة أعضاءها كأشخاص. غير أن الشخص هو موجود ذو حقوق، ولا يستطيع أن يبلغ شخصيته ما لم تحترم الدول الحقوق وتصنها.

5- المواطن عند هيجل يشارك في العملية السياسية، أعني في صياغة القوانين وتنفيذها بطريقتين؟ مباشرة وغير مباشرة:

أ-يشارك بطريقة غير مباشرة بواسطة السلطة التشريعية التي هي مجلس للمقاطعات أو الطبقات أو الفئات ينتخب الشعب أعضاءه.

ب-يشارك المواطن على نحو مباشر في العملية السياسية عن طريق التصويت العلني، بإبداء رأيه الشخصي الخاص في المسائل المتعلقة بشؤون الدولة.

تلك، بإيجاز شديد، مجموعة من الأفكار الهيجلية الأساسية التي حاربت طغيان الحاكم واستبداده، وأرادت إقامة دولة على أساس عقلي متين، أما القول بأن هيجل كان ينتقد الديمقراطية، فالسبب في ذلك هو أنه كان يضع في ذهنه، أساسا، نظرية «روسو» عن الدولة. ولا مجال هنا لمناقشة هذه النظرية التي تقوم، في رأي هيجل، على إرادة جزئية تعسفية[104].

5- جون ستيوارت J.S.Mill (1873-1856)

كان «مل» رائدا عظيما من رواد الحركة اللبرالية السياسية في إنجلترا دعمها من جميع جوانبها بكل ما كتب (وقد ترجمنا معظم هذه الكتب)[105]؟ لهذا سوف نكتفي بأن نقف عند ثلاث أفكار هامة هي:

1- الحرية والسلطة:

ناقش جون ستيورات مل العلاقة بين الحرية والسلطة بصفة عامة دون أن يقتصر على دراسة حرية الفرد أو سلطة الحاكم. فامتدت فكرته عن السلطة لتشمل بالدرجة الأولى سلطة المجتمع، ليتعرف على الحدود التي تقف عندها حتى لا تمس الحرية الفردية الأثيرة عنده.

ولقد استهدف من هذه الدراسة أن يؤكد مبدأ واحدا، هو ما يسميه «بالتحكم» في معاملات المجتمع لسلوك الفرد بطريق القهر والسيطرة، سواء أكانت الوسائل المستخدمة هي القوة البدنية في صورة عقوبات مشروعة أو إكراه أخلاقي يمارسه الرأي العام [106]. وهو يعرف هذا المبدأ على النحو التالي: «الغاية الوحيدة التي تسوغ للناس، أفرادا أو جماعات، التدخل في حرية الفعل، لأي عضو هي: حماية أنفسهم منه، ومعنى ذلك أن الغرض الوحيد الذي تستخدم فيه السلطة بطريقة مشروعة ضد الفرد هو منعه من الإضرار بالآخرين أو إيذاء غيره»[107]. أما تدخل السلطة-سواء أكانت سلطة الدولة أو المجتمع-لإجبار الفرد على عمل معين-أو الامتناع عن هذا العمل-بحجة أنه سيكون من الأفضل له أن يفعل ذلك، أو لأن تدخلنا سيجعله أكثر سعادة. فهو تدخل مرفوض من أساسه، لأن الجانب الوحيد من سلوك الفرد الذي يكون مسؤولا عنه أمام المجتمع هو ما يمس الآخرين، أما ما يمس صاحب السلوك نفسه، أعني استقلاله وما يتعلق بشخصه فهو حر، وله فيه حق مطلق لا تحده حدود، فللفرد سيطرة كاملة على نفسه وعلى بدنه وعقله[108] والواقع أن «مل» يعتقد أن هناك، في المجتمع، منطقة خاصة بالفرد تهم الفرد وحده. ولا تؤثر إلا في نفسه فحسب، وتلك هي منطقة الحرية البشرية. وهي تشمل:

أ- مجال الوعي الباطني الذي يطالب بحرية الضمير بأوسع معانيها، وحرية الفكر، والشعور، والحرية المطلقة للرأي.. . الخ.

ب- حرية التذوق والسعي وراء أهدافنا، وتخطيط حياتنا على نحو يتناسب مع شخصيتنا وطباعنا، وحرية العمل الذي نهواه، متحملين ما ينتج عن هذه الحريات من نتائج، مادام ما نفعله لا يلحق بالآخرين أذى.

جـ- حرية اجتماع الأفراد بعضهم ببعض، وحرية الاتحاد والتعاون لتحقيق غرض لا يتضمن إلحاق الأذى بالآخرين، على أننا نفترض، بالطبع، أن يكون الأفراد المجتمعون بالغين ناضجين. ولم يضطرهم أحد إلى الاجتماع لا بالإكراه ولا بالغش.

والمجتمع الذي لا توجد فيه هذه الحريات، ولا تحترم في جملتها، لا يمكن أن يكون حرا، مهما كان شكل الحكومة، كما أنه لا يكون حرا حرية كاملة ما لم توجد فيه هذه الحريات، على نحو مطلق، وبلا تحفظ [109].

وينبهنا «مل» إلى أن نظريته هذه إنما تستهدف التطبيق على الموجودات البشرية الناضجة في ملكاتها فحسب، ومن ثم فهو يستبعد الأطفال، والمراهقين والقصر الذين لم يبلغوا بعد سن الرشد، وهي سن يحددها القانون للرجال والنساء، ذلك لأن القصر يحتاجوا إلى رعاية الآخرين، ولابد من حمايتهم من إيذاء أنفسهم بقدر ما نحمي الآخرين من الأضرار الخارجية.

غير أن «مل» للأسف الشديد، يدخل في نطاق «القصر» ما أسماه بالمجتمعات المتخلفة؟«حيث يمكن اعتبار الشعب نفسه في سن القصور!» وهو يشرح هذه الفكرة لينتهي إلى نتيجة هي في رأينا بالغة الخطورة، يقول:

«ولهذا فإن نظام الاستبداد مشروع كنمط من أنماط الحكم في حكم الهمج والبرابرة، شريطة أن تكون الغاية المنشودة هي إصلاحهم، فالحرية، من حيث المبدأ، لا يجوز منحها للدولة قبل أن يتهيأ الناس فيها، وتكون لديهم القدرة على تحسين أوضاعهم بالمناقشات الحرة على قدم المساواة..» (110).

غير أن هذه النتيجة التي ينتهي إليها «مل» هي، كما قلنا، بالغة الخطأ والخطورة في آن معا وذلك للأسباب الآتية:

أولا: ليست الحرية مما يمنح أو يمنع للإنسان حسب ظروفه وأحواله، ذلك لأن الحرية هي «ماهية الروح» كما قالع هيجل بحق: «فكما أن ماهية المادة هي الثقل، فإننا من ناحية أخرى يمكن أن نؤكد أن ماهية الروح هي الحرية، والناس جميعا يسلمون بأن الروح تمتلك، ضمن ما تمتلك من خواص، خاصية الحرية. والفلسفة تعلمنا أن كل صفات الروح لا توجد إلا بواسطة الحرية» (111). ومن هنا فإن تنازل الإنسان عن حريته للحاكم، أو لأي شخص آخر، إنما يعني أنه يتنازل عن إنسانيته، أي أنه يتنازل عن حقوقه وواجباته كإنسان فيما يرى «روسو» (112).

ثانيا: فإذا قيل إن «مل» يقصد ممارسة الحرية لا الحرية ذاتها، قلنا إن هذه الممارسة لكي تتم على نحو سليم، فإنها تحتاج إلى دربة ومران وجهد ووقت، صحيح أن الإنسان كثيرا ما يسيء استخدام حريته عن جهل أو بسبب سيطرة الغريزة، أو الميل مع الهوى.. . الخ، لكنه يحتاج إلى تصحيح

نفسه، وإلى أن يتعلم من أخطائه، ولهذا قيل إن الديمقراطية، التي هي التطبيق العملي للحرية، هي ممارسة بالدرجة الأولى.

ثالثا: إن عبارة «مل» السابقة التي يقول فيها إنه «لا يجوز منح الحرية للدولة قبل أن يتهيأ الناس لها... الخ» تذكرنا في الحال بالمغالطة التي كان ينشرها بعض المستبدين كحجة يبررون بها استبدادهم عندما يقولون إن الناس يحتاجون إلى «فترة انتقال قبل ممارسة الديمقراطية»! فترة انتقال يتعلمون فيها أصول الديمقراطية وقواعدها قبل ممارستها!، وهي مفارقة غريبة تشبه قول القائل: «إن عليك أن تتوقف عن قيادة السيارة حتى تتعلم فن القيادة الصحيح»!!.

رابعا: في ظني أن المستعمر لن يجد حجة لاحتلال الشعوب المتخلفة أقوى من حجة «مل:< أن هذه الشعوب غير قادرة على أن تحكم نفسها بنفسها، وهي «قاصرة» لا تعرف مصلحتهما الخاصة، وسوف نقوم نحن بهذا الدور! وهي نغمة سادت الدول الاستعمارية في القرن التاسع عشر.

خامسا: ما يقوله «مل» من أن هذه الشعوب: «ليس أمامها سوى الخضوع والطاعة لحكام مثل «أكبر» و«شارلمان»، لو صادفهم الحظ ووجدوا حكاما مثلهما» [113]. يعيد إلى الذاكرة خرافة «المستبد العادل» التي ناقشناها من قبل وبينا أنها «كالدائرة المربعة»، تناقض في الألفاظ!، وحتى لو سلمنا جدلا بإمكان وجوده، وبأنه سيقوم «بأعمال جليلة» لصالح الناس، فما قيمة كل هذه الأعمال إذا ضاع الإنسان؟.

2- حرية الفكر والمناقشة:

يعتقد «مل» أن حرية الفكر والمناقشة، وما يستتبعهما من حرية للنشر، هي إحدى ضمانات الأمن ضد حكومة الطغيان، والحكومات الفاسدة بصفة عامة، ولهذا فهو يذهب إلى أنه لا يجوز الحد من حرية الفكر والمناقشة، أو السيطرة على تعبير الناس عن آرائهم بشتى الصور بالغا ما بلغت الحجة التي تقال أحيانا عن فساد «رأي ما» أو إجماع الناس على خطئه: «فإذا انعقد إجماع البشر على رأي، وخالفه في هذا الرأي فرد واحد، ما كان حق البشرية في إخراس هذا الفرد، بأعظم من حقه في إخراس البشرية، إذا تهيأت له القوة التي

تمكنه من ذلك.. إن الضرر الناجم عن إسكات التعبير عن الرأي، يعني أننا نسرق الجنس البشري كله، نسرق الأجيال القادمة والجيل الحاضر: نسرق الذين يخالفون الرأي أكثر من الذين يوافقون عليه. ذلك لأن هذا الرأي، إن كان صوابا، فقد حرمنا هذه الأجيال من فرصة استبدال الحق بالباطل. وإن كان خطأ فقد حرمناهم أيضا من نفع عظيم، وأعني به الإدراك الأكثر وضوحا للحق، والتمكن منه عندما يصطدم بالخطأ» [114].

وهو يشرح هذه الفكرة نفسها بتفصيل أكثر على النحو التالي:

أولا: الرأي الذي تحاول السلطة إخماده قد يكون صوابا. صحيح أن من يريدون إخماده ينكرون صحته، لكنهم غير معصومين من الخطأ، وليس لهم الحق في حسم الأمر نيابة عن البشرية بأسرها، وأية محاولة لإسكات المناقشة تتضمن الزعم بالعصمة من الخطأ. ولسوء الطالع فإن الغالبية العظمى من البشر لا يقيمون وزنا لقابليتهم للوقوع في الخطأ، مع أن الأمثلة عليها صارخة طوال التاريخ!، فكثيرا ما حارب الناس آراء بعينها لأسباب مختلفة، وأنكروا صحتها ثم اعتنقوها بعد ذلك، وكانوا على استعداد، مرة أخرى، لمحاربة من ينكرها! كما هي الحال عندما دان الأثينيون سقراط، ودان اليهود المسيح، بل دان المسيحيون أنفسهم «لوثر» و «كالفن» وغيرهما من المصلحين!.

والواقع أن الحقيقة تربح كثيرا من أخطاء من يفكر لنفسه، مع الدراسة الجادة، وإمعان النظر، أكثر مما تستفيد من الآراء الصحيحة التي يقول بها أولئك الذين لم يعتنقوها إلا لأنهم لا يريدون أن يكلفوا أنفسهم عناء التفكير:

«على أني لا أريد أن أقول إن الهدف الوحيد، أو حتى الرئيسي، من إطلاق حرية التفكير هو تكوين مفكرين عظام فحسب، بل على العكس، أن الهدف الأكبر، وربما اللازم أكثر، هو تمكين الطبقة المتوسطة من الناس، من بلوغ المكانة العقلية التي تؤهلهم لها قدراتهم» [115].

ثانيا: إذا كان الرأي الذي أخرسناه خاطئا، فإنه قد يكون مشتملا على جزء من الحقيقة، وهو ما يحدث في كثير من الأحيان. وما دام الرأي العام، أو الشائع، حول موضوع ما، قلما يشتمل على الحقيقة بأسرها، كانت الطريقة الوحيدة لإبراز ما تبقى من الحقيقة هي إتاحة الفرصة للآراء المتعارضة لأن تتصارع [116]. وفضلا عن ذلك كله: فكيف يجوز

لنا أن نحكم على خطأ رأي ما دون أن نعرضه للمناقشة الحرة، وللنقد البناء، من جميع جوانبه؟، كيف نتأكد من ذلك إذا كان هذا الرأي لم يعرض في الهواء الطلق، أو لم يخضع للفحص الدقيق؟ فإذا اتضح خطؤه فما الضرر الذي يعود علينا من مناقشته؟، ألا تمكننا هذه المناقشة من تدعيم الرأي الصواب؟!.

ثالثا: فإذا ما افترضنا أن الرأي الشائع الذي قبلناه لفترة طويلة ماضية، لم يكن صوابا فحسب، وإنما يشتمل على الحقيقة كلها، فإنه ما لم يتعرض لمناقشة قوية وجادة، فسوف يتحول عند معظم المؤمنين به إلى اعتقاد راسخ، بل ميت، بطريقة مبتسرة، دون أن يفهم أحد أسسه العقلية التي يرتكز عليها.

رابعا: وليس ذلك فحسب، بل إن هذا الرأي الشائع الذي اعتبرناه صوابا، يصبح هو نفسه في خطر الضياع، أو الضعف، ويحرم من التأثير الحيوي على الأخلاق والسلوك. ويتحول، بمضي الزمن، إلى اعتقاد شكلي لا يؤدي إلى شيء طيب، ولا يرجى من ورائه أي خير أو نفع، بل إنه ليرتطم بالقاع فيمنع نمو أي اقتناع حقيقي مخلص، يمكن أن يأتي به العقل، أو التجربة الشخصية[117].

3- طغيان الأغلبية:

كان المفكر الفرنسي الكسي دي توكفيل (Alexis dwe Tocqueville 1805-1859) أول من نبه الأذهان إلى طغيان الأغلبية، وذلك في كتابه الهام «الديمقراطية في أمريكا» الذي صدر الجزء الأول منه عام 1835، والثاني عام 1840، فهو يرى أن من أهم مشكلات المجتمع الديمقراطي التي تشكل تهديدا خطيرا للحرية، هذا الطابع الدكتاتوري والاستبدادي للأغلبية. وللرأي العام، الذي ينعكس على حرية الفرد. ولقد تأثر «مل» بهذه الفكرة تأثرا ظاهرا اعترف به هو نفسه. ومن ثم فمن الضروري أن نقف قليلا عن فكرة «توكفيل» قبل أن نعرض لرأي «مل».

يعتقد «توكفيل» أنه لابد أن تكون هناك باستمرار في كل مجتمع قوة أو سلطة تسود الجميع وتحكم أعضاء هذا المجتمع، «لكني أعتقد أن الحرية تتعرض للخطر ما لم تشكم هذه السلطة قيود تعطل انطلاقها أو تجبرها على أن تخفف مما تمارسه من عنف»[118]، ذلك لأن السلطة التي لا حد

لها، ولا قيود عليها، هي بطبيعتها سيئة، بل إنها تشكل منزلقا خطرا لا تؤمن عواقبه»؟ لأن البشر غير مؤهلين لاستخدام السلطة بحرص وحذر، إن الله وحده هو القادر على كل شيء صاحب السلطة المطلقة، لكنه بحكمته وعدالته قادر، دائما، على ممارسة سلطته بقدر من المساواة، في حين أنه لا توجد سلطة على الأرض تستحق التكريم لذاتها، أو تستوجب الطاعة لما تمثله من حقوق، بحيث أوافق على أن يكون لها سلطان شامل بغير ضابط. إنني عندما أرى حق الحكم المطلق يمنح للناس، أو للملك، للأرستقراطية أو الديمقراطية، لحكم الفرد أو حكم الجمهور، لا أستطيع أن أمنع نفسي من أن ألمح بذور الطغيان، وأجدني أرحل قدما إلى بلاد لديها مؤسسات فيها بارقة أمل..» [119].

ثم يطبق «توكفيل» هذه الفكرة على الديمقراطية في أمريكا على نحو ما شاهده بنفسه: «إنني أعتقد أن الشر الأكبر في المؤسسات الديمقراطية الحالية في الولايات المتحدة لا ينشأ من ضعف هذه المؤسسات، بل من المغالاة في قوتها، ولست أنزعج من الإفراط في الحرية التي تسؤ هذه البلاد، قدر انزعاجي من عدم كفاية الضمانات الموجودة ضد الطغيان..» [120].

ويسوق «توكفيل» أمثلة لما يقول:

«عندما يلحق الأذى بفرد، أو بحزب فإلى من يتجه بالشكوى لرفع هذا الأذى؟. إنه إذا ما اتجه إلى الرأي العام، وجد أن هذا الرأي العام يشكل الأغلبية. وإذا ما اتجه إلى الهيئة التشريعية، وجد أنها تمثل الأغلبية، وتطيع أوامرها طاعة تامة. وإذا ما اتجه إلى السلطة التنفيذية، وجد أنها معينة من قبل الأغلبية لتكون أداة طيعة في خدمتها. وإذا ما اتجه إلى قوى الأمن العام وجد أنها هي الأغلبية شاكية السلاح، وإذا ما اتجه إلى المحلفين، وجد أنهم الأغلبية، وقد منحت حق الفصل في القضايا القانونية. بل إن القضاة أنفسهم تنتخبهم الأغلبية في بعض الولايات. فمهما كان الشر الذي يصيبك جائرا أو غير معقول، فإن عليك أن تذعن له قدر استطاعتك» [121].

هذه الكلمات التي تدق ناقوس الخطر، وقف «مل» يتأملها طويلا، ثم راح يدعمها بكل ما استطاع من قوة في دراسته الممتعة عن «الحرية»؟ «فقد أصبحت فكرة طغيان الأغلبية تندرج الآن بين الموضوعات السياسية النظرية

بوصفها شرا ينبغي على المجتمع أن يحترس منه»[122].

ويعتقد «مل» أن طغيان الأغلبية كان ينظر إليه برعب، في البداية، شأنه شأن ألوان الطغيان الأخرى، وإن كانت هذه النظرة جعلته يقتصر على السلطات العامة، غير أن المفكرين أدركوا أنه عندما يتحول المجتمع نفسه ليصبح طاغية، أعني المجتمع بأسره ضد أعضائه الذين يؤلفونه فرادى فإن وسائل طغيانه لا تنحصر فيما قد يقوم به من أعمال على أيدي الموظفين الرسميين: «ومن ثم فلا يكفي حماية الفرد من طغيان الحاكم، وإنما ينبغي حمايته أيضا من طغيان الرأي العام والشعور السائد أو حمايته من ميل المجتمع إلى أن يفرض إرادته وأفكاره على الأفراد الذين يرفضونها. كذلك ينبغي حماية الفرد من محاولة إعاقة نموه، ومنع تكوين شخصيته الفردية التي لا تنسجم مع طرائق المجتمع، إجبار جميع الشخصيات على أن تكيف نفسها مع النموذج الذي يعده المجتمع»[123]. ويرى «مل» أن هناك حدا للتدخل المشروع الذي يقوم به الرأي العام في استقلال الفرد، ومن هنا كانت المشكلة في العثور على هذا الحد، والمحافظة على الوقوف عنده، حتى تخلق الظروف المناسبة للعمل الإنساني، ونحميه في الوقت ذاته من طغيان الأغلبية التي كثيرا ما تتمثل في سطوة الرأي العام [124].

وهكذا، تتمثل المشكلة في هذا السؤال العملي: أين نضع هذا الحد الذي يقف عنده الرأي العام لتدخله في شؤون الفرد واستقلاله؟، وهو «أعظم سؤال في المسائل الإنسانية على حد تعبير «مل» [125]. والإجابة شديدة الغموض، لم يحرز البشر في حلها تقدما يذكر، والسبب أن الناس تضع قواعد تبدو لهم واضحة بذاتها ولا تحتاج إلى تبرير، وذلك مثل واحد على تأثير العادات الاجتماعية وسحرها اللذين يمنعانهم من الشك، أدنى شك، في احترام قواعد السلوك التي يفرضها بعضهم على بعض.

غير أن «مل» يحاول في صفحات طويلة البحث عن «هذا الحد» إلى أن يعرفه بأنه «منع الفرد من الإضرار بالآخرين أو إلحاق الأذى بغيره»، فيما عدا ذلك لا يجوز للمجتمع أن يتدخل في شؤون الفرد واستقلاله وممارسته لحريته، أما إذا كان سلوك الفرد مؤذيا لنفسه «فقد تكون هناك مبررات قوية للاعتراض أو الاحتجاج على سلوكه، أو مناقشته، أو مجادلته أو إقناعه أو استعطافه أو التوسل إليه، لكنها لا تبرر إكراهه أو إجباره أو

تهديده، أو إيقاع الضرر به إن هو رفض تغيير سلوكه [126].

والواقع أن الحياة في المجتمع تحتم على كل فرد أن يراعي خطا معينا من السلوك نحو بقية الأعضاء، ويعتمد هذا السلوك على ما يلي:

أولا: على كل فرد أن يراعي عدم الإضرار بمصالح الآخرين، أو على الأقل تلك المصالح التي تعتبر حقوقا، إما بنص القانون أو بالفهم الضمني.

ثانيا: على كل فرد أن يتحمل نصيبه (وهو نصيب يحدده مبدأ عادل منصف) في الأعباء التي يفرضها الدفاع عن المجتمع والتضحيات التي تتطلبها حماية أعضائه من الأذى والتحرش به.

ومن حق المجتمع أن يفرض هذين الشرطين على أعضائه بالغا ما بلغت محاولاتهم للتملص منهما. ومتى أضر أي جزء من سلوك الفرد بمصالح الآخرين حق للمجتمع أن يتدخل لمنعه، لكن لا مجال لهذا التدخل إذا كانت تصرفات الفرد لا تمس مصالح شخص آخر غير مصالحه هو الخاصة [127].

أما إذا كانت تصرفات الفرد الخاصة سيئة فيما يمس مصالحه هو، أو إذا كان فظا قليل الكياسة، فإن لنا الحق في استهجان هذه التصرفات، لكن ليس إلى الحد الذي يجعلنا نضطهد شخصيته الفردية، فلسنا مضطرين إلى مصاحبته، بل لنا الحق في تجنبه، ومن حقنا أيضا أن نحذر الآخرين منه، «فكل من يظهر بمظهر الطيش أو العناد، أو الغرور، وكل من لا يستطيع الحياة بوسائل معتدلة، ومن لا يستطيع كبح جماح نفسه من الانغماس في ملذات ضارة ومؤذية، وكل من يجري وراء اللذات الحيوانية، على حساب المتع الوجدانية والعقلية، لابد أن يتوقع أن ينظر إليه الآخرون على انه في مرتبة منحطة، وأن يكون نصيبه ضئيلا في المشاركة في مشاعرهم النبيلة، وليس له حق الشكوى أو التذمر من ذلك.. وذلك هو الجزاء الوحيد الذي يمكن لهذا الشخص أن يناله من جراء تصرفاته الذاتية التي تمس مصالح الآخرين في علاقاتهم به» [128].

تلك كانت بعض الأفكار الهامة التي أغنى بها «مل» الحركة اللبرالية بصفة عامة، والفكر الديمقراطي بصفة خاصة. وربما انتقد «مل» كغيره من الفلاسفة النظام الديمقراطي من هذه الزاوية أو تلك، لكن ذلك لم

يكن إلا لحرصه الشديد على الحرية البشرية التي كان يعتقد أنها أثمن كسب حققه الإنسان في رحلته الطويلة على الأرض. فإذا كان التاريخ هو تحقق الروح، كما يقول هيجل، وإذا كانت ماهية الروح هي الحرية، كان معنى ذلك إن تقدم التاريخ يعني تقدما في تحقيق الحرية، أو هو الوعي بهذه الحرية التي تحققت، فالشعوب المتقدمة هي الشعوب التي تشعر بنفسها حرة، وتتمسك بهذه الحرية فتنتج علما، وفنا، وفلسفة.

الإنسان هو الحرية، أو هو مقدار ما يتمتع بها، كما عبر سارتر في صيغة وجودية خالصة: «لست السيد، ولست العبد، ولكني أنا الحرية التي أتمتع بها!».

خاتمة

وقفنا عند إسهامات مختلفة دعم بها الفلاسفة مسيرة الديمقراطية، دون أن يكون هناك اتفاق تم فيما بينهم على ذلك، بل ربما دون أن يقصدوا دعمها على نحو مباشر لكنهم بإعلائهم لقيمة الإنسان، ودفاعهم عن كرامته، وضرورة معاملته كغاية لا وسيلة، أي كموجود ذي قيمة في ذاته، وليس مجرد أداة لإشباع رغبات الآخرين، سواء أكانوا حكاما أو مواطنين عاديين. كذلك بإدراكهم أن ماهية الإنسان هي الحرية، وأنه ينحط إلى مرتبة الحيوان والجماد إذا سلبت منه هذه الحرية. وإعلانهم أن أي تنظيم سياسي إنما يقوم على اتفاق بين الناس ورضاهم، وقبولهم له. وإنه لا يجوز أن يفرض عليهم بالغا ما بلغ سمو السلطة التي لفرضه.. الخ. ذلك كله كان دعما لمسيرة الديمقراطية في الغرب، وفرارا من نظم الطغيان التي كافحت بين الحين والحين لتطل برأسها من جديد، مرة في صورة الحكم الفاشي (الإيطالي والألماني معا) الذي رفع شعارا هو «نقاء الدم أعلى من العقل والحقيقة»، وهذا النقاء يتجسد في بطل أو«زعيم» «يقود الأمة، ويحقق أهدافها وآمالها ويخلصها مما تعانيه من ذل سياسي، كما حدث في إيطاليا وألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى!.

ومرة أخرى في صورة الحكم الشمولي الذي طبقه الاتحاد السوفييتي المنحل بالحديد والنار، لكنها كلها أنظمة فاسدة تقتل الإنسان وتحيله إلى هيكل بلا نخاع!، لهذا اندحرت وتوارت في خجل، في الوقت الذي واصلت فيه الديمقراطية مسيرتها الظافرة، تمكن لنفسها في الأرض، كتجربة إنسانية وحيدة وأساسية يحكم بها الإنسان نفسه بنفسه لنفسه. وتصحح أخطاءها، وتعالج ما يظهر أمامها من مشكلات، وتتنوع أشكالها وصورها، وتتعدد ألوانها واتجاهاتها، وتختلف تطبيقاتها من بلد إلى بلد، لكن يبقى الأساس واحدا: «أن يحكم الشعب نفسه»، وأن يكون هو وحده مصدر السلطات، وتكون الحرية والعدالة والمساواة مكفولة للجميع بغير تمييز في اللون أو الجنس أو الدين.

هوامش الفصل الثامن

(1) يرى أرسطو أن حزب أهل الساحل أو الشاطئ كانوا يميلون إلى الاعتدال، أما حزب أهل السهل، فقد كان يريد إقامة حكومة أقلية. أما الحزب الثالث-حزب أهل الجبل بزعامة «بيزستراتوص». فقد كان يبدي حماسا للحكم الديمقراطي انظر المجلد الثاني من مجموعة مؤلفاته؟ Aristotle, The Complete Works, Vol.2,P .2348

(2)Andrewes. Greek Tyrants, P. 101.

(3) يرى أرسطو أنه هو الذي طعن نفسه لكي يقنع الناس بإعطائه حرسا خاصا! انظر دستور الأثينيين رقم 14- ومجموعة المؤلفات السابقة، المجلد الثاني ص 2349.

(4). Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers Vol.I, P. 51 Trants by R. D وانظر أيضا أرسطو Hicks. المرجع السابق

(5)Diogenes Laertius: Ibid, P. 55-53.

(6)Ibid, P. 69-67.

(7) أما أرسطو فهو يقول في «دستور الأثينيين» إنها طريقة في غاية السذاجة ويصف المرأة بأنها ممشوقة القوام جميلة كانت تعمل بائعة زهور في تراقيا وأنها كانت تقف إلى جانب الطاغية في مركبته وهو يدخل المدينة! انظر دستور الأثينيين رقم 14- مجموعة مؤلفاته، المجلد الثاني ص 2349.

(80)A.Andrewes: Op. Cit. P101.

(9) أندروز: «طغاة الإغريق» ص 114-121 وأرسطو «دستور الأثينيين» رقم 18 المجلد الثاني ص 352- وانظر أيضا د. محمد كامل عياد: «تاريخ اليونان»، الجزء الأول ص 240- 245، دار الفكر دمشق 1985.

(10) أرسطو: «دستور الأثينيين» رقم 22 المجلد الثاني ص 2354-2355.

(11) المرجع السابق.

(12) كما حدث في كثير من بلدان العالم الثالث والأمثلة كثيرة: نكروما في غانا وسوكارنو في إندونيسيا، وعبد الناصر في مصر... الخ قارن مثلا : Dictionary of Modern Thought P. 77(Fontana Pres)

(13) Encyclopedia Britannica Vol. 8 P. 1037(art, Ostracism)

(14) يمكن أن نقول إن ما فعله الشعب الإنجليزي، عندما خذل «ونستون تشرشل» بعد قيادته الحكيمة له، وانتصاراته الهائلة في الحرب العالمية الثانية، وما فعله الشعب الفرنسي من خذلان مماثل لـ «شارل ديجول» هو صورة حديثة «تعبر عن هذا الجانب السلبي من حماية الشعب لنفسه، وخوفه من أن يتحول القائد الظافر إلى طاغية!

(15) Aristotle, Politics, 1274- B ، وقد فصلنا ذلك في بحثنا «مسيرة الديمقراطية.. رؤية فلسفية» عالم الفكر مجلد 2، عدد.2

(16) وهو واضح أيضا من كراهية أفلاطون وأرسطو للنظام الديمقراطي، فأفلاطون يفهم هذا النظام على أنه «حكم الغوغاء والدهماء ومن على شاكلتهم». وأرسطو يفهم الشعب في الحكم

الديمقراطي بأنه حكم جمهرة المواطنين الفقراء!. ويبدو أن كلمة Demos اليونانية التي تعني الشعب كانت تحتمل هذا المعنى!!

(17) د. محمود عاطف البنا، «الوسيط في النظم السياسية» ص 168-169، ط 1 عام 1988 دار الفكر العرب بالقاهرة.

(18) انظر بحثا لنا بعنوان «مسيرة الديمقراطية.. . رؤية فلسفية» في مجلة عالم الفكر بالكويت، فقد عرضنا فيه هذه المراحل بشيء من التفصيل. (تحت الطبع).

(19) انظر دراسة لوضع المرأة في المجتمع اليوناني في كتابنا «أفلاطون والمرأة» لاسيما الباب الأول.

(20) قارن إمام عبد الفتاح إمام: «توماس هوبز: فيلسوف العقلانية» ص 68-69 دار التنوير بيروت عام 1985.

(21) المرجع السابق ص 70.

(22) قد تكون فكرة العقد نفسها قديمة من الناحية التاريخية، لكن ظهورها على هذا النحو في القرن السابع عشر أوجد أساسا آخر لتفسير السلطة غير التفسير الديني-وذلك هو الأساس الذي أقيمت عليه الديمقراطية فيما بعد.

(23). In Encyclopedia of Philosophy Vol. 7 P. 466 Poter Laslett: Social Contrat

(24) د. زكي نجيب محمود «حياة الفكر في العالم الجديد» ص 14 دار الشروق بالقاهرة

(25) جون لوك: «في الحكم المدني» ص 10 ترجمة د. ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع بيروت عام 1959.

(26) المرجع نفسه ص 11.

(27) المرجع نفسه.

(28) جون لوك: «في الحكم المدني» ص 44 و ص 57 وأماكن متفرقة من ترجمة د. ماجد فخري.

(29) «أكرم أباك وأمك، كما أوصاك الرب إلهك لكي تطول أيامك».. سفر التثنية، الإصحاح الخاص آية 16.

(30) المرجع نفسه.

(31). Robert A. Goldwin: Jhone Lock in History of Political philosophy Lee Strauss. p 476. Ed by

(32)Ibid. p. 477.

(33) روبرت م. ماكيفر «تكوين الدولة» ص 232 ترجمة د. حسن صعب-دار العلم للملايين.

(34)Robert Goldwin: Op. Cit. P. 478.

(35) Ibid.

(36). Ibid

(37)Ibid, P. 7- 486.

(38) اقتبسه جورج سباين «تطور الفكر السياسي» الكتاب الرابع ص 736 ترجمة علي إبراهيم السيد ومراجعة راشد البراوي-دار المعارف بمصر.

(39) المرجع السابق ص 740.

(40) الدكتور مهدي محفوظ: «اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث» ص 114-115 المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع عام 1990.

(41) مونتسكيو «روح الشرائع» المجلد الأول ص 349 ترجمة عادل زعيتر دار المعارف بمصر

عـام1953.
(42) المرجع السـابق ص 350.
(43) المصدر نفسه.
(44) المصدر نفسه.
(45) المرجع نفسـه ص 351.
(46) المرجع نفسه.
(47) المرجع نفسـه ص 354.
(48) اختفت كلمة «الطاغية» أو «الطغيان» من قاموس المصطلحات السياسية الحديثة، فلم تعد تستخدم إلا نادرا لا سيما إذا كان الحديث عن الأنظمة القديمة أو عن «الطغيان في الشرق»!
(49) مونتسكيو «روح الشرائع» المجلد الأول ص 31 من ترجمة عادل زعيتر السالفة الذكر.
(50) مونتسكيو «روح الشرائع» المجلد الأول ص 56.
(51) المرجع نفسه.
(52) المرجع السابق ص 91
(53) مونتسكيو «روح الشرائع» المجلد الأول ص 91.
(54) د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني ص 489-491 المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيـروت عـام 1984.. .
(55) «روح الشرائع» المجلد الأول ص 99.
(56) المرجع نفسـه ص 93.
(57) المرجع نفسـه ص 94.
(58) المرجع السابق نفسه.
(59) «روح الشرائع» المجلد الأول ص 97.
(60) المرجع نفسـه ص 100.
(61) المرجع نفسـه ص 102.
(62) فرض أفلاطون في «محاورة القوانين» عقوبة الإعدام على من يقبلون هدايا ليقوموا بواجبهم! وكأنه كان يعتبرها «رشوة» كما نقول الآن!
(63) روح الشرائع المجلد الأول ص 103.
(64) الدكتور مهدي محفوظ «اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث» ص 112.
(65) «روح الشرائع» المجلد الأول ص 228-229.
(66) المرجع نفسه ص 229-230.

(67)J.J.Rousseau: the social Contrat, P. 49 Eng. Trants by Maurisce Cranston, Pen. guin Book

(68) Ibid., P. 51.

(69) Ibid., P. 53.

(70)Ibid, P. 52.

(71)J.J. Rousseau: Op. Cit. P 54.

(72)Ibid, P...55.

(73) Ibid

(74)Ibid, P 58.

(75) د. مهدي محفوظ «اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث» ص 147 المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت عام 1990.

(76)J.J.Rousseau, op. Ci, P. 21.

(77). 62. Ibid, P

(78) اقتبسه جورج سباين في كتابه «تطور الفكر السياسي» الكتاب الرابع ص 781.

(79) J.J.Rousseau, op. Cit. P. 153-4

(80) J.J.Rousseau, op. cit. p. 113

(81) د. مهدي محفوظ «اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث» ص 149.

(82) J.J.Rousseau, op. cit. p . 32

(83)Ibid

(84)-Charles Vere Ker: The development of Political Theory, P.203, Hutchinson Uni. versity Library

(85) اقتبسه إميل بوترو في كتابه «فلسفة كانط»ص 300 ترجمة د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة عام 1972.

(86) كانط: «تأسيس ميتافزيقا الأخلاق» ص 61 ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، الدار القومية بالقاهرة عام 1965.

(87) أ. كانط «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» ص 73.

(88) إميل بترو: المرجع السابق، ص 317.

(89) كانط «تأسيس». ص 81.

(90) د. عبد الرحمن بدوي «إمانويل كانط: فلسفة القانون والسياسة ص 32، وكالة المطبوعات بالكويت عام 1979.

(91) صفحات خالدة من الأدب الألماني، ص 81 ترجمة د. مصطفى ماهر دار صادر بيروت عام 1970.

(92) ترجمها الدكتور مصطفى ماهر في كتابه السالف الذكر، كما ترجمها الدكتور عبد الغفار مكاوي في الكتاب التذكاري الذي أصدرته جامعة الكويت عن الدكتور زكي نجيب محمود.

(93) المرجع السابق في نفس الصفحة.

(94) المرجع السابق ص 79.

(95) قارن: د. محمود سيد أحمد: «دراسات في فلسفة كانط السياسية» ص 45 دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1988.

(96) د. عبد الرحمن بدوي: المرجع السابق ص 32.

(97) د. محمود سيد أحمد، المرجع السابق، ص 49- 50.

(98) اقتبسه د. محمود سيد أحمد في كتابه السابق ص 51

(99) Charles Vereker: op. Cit. P. 204.

(100) انظر مناقشة مستفيضة لهذه الآراء في كتاب «هيجل.. . والديمقراطية» ص 19-27 تأليف ميشيل متياس ترجمة إمام عبد الفتاح إمام دار الحداثة بيروت 1990.

(101) أصول فلسفة الحق ص 54 ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام دار التنوير بيروت 1983.

(102) هيجل والديمقراطية ص 214-216.

(103) المرجع نفسه ص 49-50

(104) قارن مناقشة هذه النظرية وانتقادات هيجل في كتاب «هيجل.. والديمقراطية». السالف الذكر ص 67 وما بعدها.

(105) ترجمنا له بالاشتراك مع الزميل الدكتور ميشيل متياس كتابه «مذهب المنفعة العامة» وكتابه عن الحرية «في كتاب يصدر المجلد الأول منه قريبا بعنوان «أسس اللبرالية السياسية»، على أن يشمل المجلد الثاني «الحكم النيابي» و«استعباد النساء».

(106) «مل» «الحرية» ص 144-وقد نشر الكتاب عدة مرات، وسوف نشير إلى الطبعة التي قام على نشرها.

Saxe Com. Man and the State: The Political philosopers p. 135- 261, Pocket Library, 1954.

(107) Ibid

(108)Ibid. 145,

(109) كان «مل» على وعي كامل بأن هناك مجموعة كبيرة من الأعمال الإيجابية التي تتم لصالح الآخرين، ولابد من إجبار الفرد على القيام بها-وذلك مثل: الإدلاء بالشهادة أمام المحاكم أو الالتحاق بالجيش للدفاع عن الوطن، وغير ذلك من الأعمال الجماعية، والخيرية، التي من شأنها تحقيق صالح المجتمع قارن مثلا كتابه السابق ص 147-148.

(110)Ibid, p. 143.

(111) هيجل «العقل في التاريخ» ص 86 ترجمة د. إمام عبد الفتاح الطبعة الثالثة دار التنوير بيروت عام 1983.

(112)J.J.Rousseau: the Social Contrat, p. 58 Penguin Book

(113)J.S.Mill: on Liberty, P.145.

(114)Ibid, P.151.

(115)Ibid, P.189.

(116)Ibid, P.180.

(117)A lexis de Toqueville «Democracy in America» Trants by reev in: Great Political Thinkers: by William Ebenstein, P.536. Oxford.1966,

(118)Ibid

(119)Ibid, P. 536.

(120)Ibid, P. 537.

(121). Ibid

(122)J. S. Mill: on Liberty, P.138.

(123)Ibid, P. 139.

(124) المرجع السابق، ص 139- وقارن: د. زكي نجيب محمود «أهو شرك من نوع جديد؟» في كتابه «رؤية إسلامية» ص 357 دار الشروق بالقاهرة عام 1987.

(125)Ibid, P. 139.

(126)Ibid, P. 144.

(127)Ibid, P. 215.

(128)Ibid, P. 218.

٩ الطغيان الشرقي

«السيد نام.. .
كيف أصدق أن الهرم الرابع
مات؟
القائد لم يذهب أبدا..
بل دخل الغرفة كي يرتاح..!»
نزار قباني

أولا: ظاهرة.. وتفسيرها

رأينا طوال هذا البحث كيف كان تاريخنا كله يحكمه الطغاة من أقدم العصور إلى عصرنا الحاضر، فهو حكم استمر لعدة آلاف من السنين، حتى أصبحت لفظتا «الشرق» و«الطغيان» مترادفتين، أو كالمترادفتين، فهما تصادفانك متجاورتين متلاصقتين في جميع الكتابات السياسية. صحيح أن أمما كثيرة غيرنا حكمها طغاة، منذ أقدم العصور أيضا، كما كانت الحال في اليونان القديمة، على سبيل المثال، حتى كان هناك عصر أطلق عليه المؤرخون اسم «عصر طغاة اليونان» ويؤرخون له منذ اعتلاء «كبسيلوس Cypselus» طاغية كورنثه الشهير عام 650 ق. م. وينتهي بطرد أبناء الطاغية بيزستراتوس Pesistratus من أثينا عام 515 ق. م. أي ما يقرب من قرن ونصف وقعت فيها المدن اليونانية تحت سيطرة حفنة من الطغاة: «غير أن الملاحظ المدقق يجد أن نظام الحكم المطلق في الشرق أكثر شمولا وأشد ظلما من نظيره في الغرب،

وهكذا يظهر الاستبداد الشرقي على أنه الصورة الأشد قسوة للسلطة المطلقة» [1]. ولقد سبق أن

رأينا عبادة الحاكم في مصر القديمة، وبابل، وفارس.. الخ حتى أن الإسكندر بعد أن غزا الشرق طلب من اليونانيين أن يسجدوا له كما يفعل الفرس معه، وكما كانوا يفعلون مع حكامهم من قبل، ورأينا أيضا كيف كان فرعون الإله، أو ابن الإله، هو باعث الحركة، والنشاط، والقوة والحيوية والصحة لا في شعب مصر فحسب، بل في الطبيعة أيضا، فهو إذا ما تولى العرش، حدث انتعاش في كل شيء، فيرتفع منسوب المياه في مجرى النيل، ويرتوي الزرع والضرع، وتعم البهجة جميع الكائنات، حتى تنتشي النباتات وتزدهر الطبيعة بأسرها. أما إذا مات اضطربت ظواهرها، واختل نظام الكون، واحتجبت الشمس وكف المطر! بل قد تؤدي وفاته إلى انهيار الناس، ونظام الحكم، والإمبراطورية بأسرها! ولم تكن هذه الظاهرة الغريبة التي تربط بين قوة الحاكم وجبروته من ناحية، وحيوية الشعب، ومسار الطبيعة ذاتها من ناحية أخرى، مقتصرة على مصر وحدها، وإنما وجدت في بلدان وشعوب شرقية عديدة، وفي عصور مختلفة، على نحو ما كانت معتقدات الناس، مثلا، في العصر العباسي! [2].

ومن الطبيعي ألا نجد مثل هذا الارتباط بين شخصية الحاكم ومسار الطبيعة، أو التوحيد بينه وبين الناس في هوية واحدة، إلا في نظام الطغيان وحده، فيستحيل أن ينهار الناس أو يسقط الحكم، عندما يموت الحاكم في دولة ديمقراطية، بالغا ما بلغ حبهم له أو تعلقهم به (فقد حدث، مثلا أن حزن الأمريكيون بعد أن اغتيل كندي بغتة، لكنهم لم ينهاروا. كما حدث أن أسقط الإنجليز تشرشل رغم احترامهم وتقديرهم له، وفعل الفرنسيون الشيء نفسه مع ديجول). أما الطاغية عندنا فهو الشعب، وهو مصدر كل السلطات، بطريق مباشر، أو غير مباشر، وأي نقد لسلوكه أو هجوم على سياسته، هو نقد وهجوم على البلد بأسره لأنه هو البلد. الحرية له وحده، والنقد يصدر من جانبه فحسب، ولا يجوز لأحد غيره أن يجرؤ على ممارسته. إنه يمد الحبل السري إلى جميع أفراد المجتمع فيتنفسون شهيقا كلما تنفس، ولا تعمل خلاياهم إلا بأمره، إنه يملأ كل ذرة غبار في الجو من حولهم فهو «الزعيم الأوحد»، و«الرئيس المخلص» و«مبعوث العناية الإلهية» و«القائد والمعلم» والملهم الذي يأمر فينصاع الجميع لأمره. وهو يعبر عن مصالح الناس، ويعرفها أفضل منهم؟ لأنهم «قصر» لم يبلغوا سن الرشد

بعد، وأنى للقاصر أن يعرف الصواب من الخطأ، أو أن يفرق بين الحق والباطل!

وانبعثت هذه الظاهرة الغريبة، التوحيد بين الحاكم والشعب، ليصبح «الكل في واحد»؟ في الليلة التي مات فيها عبد الناصر 28 سبتمبر 1970، عندما ذهل العالم لذلك الذي صنعه العرب على امتداد أقطارهم، ولا سيما ما فعله المصريون من بكاء وعويل على نحو هستيري، «وعاشت الأمة العربية، ومصر بالذات، ثلاثة أيام كئيبة» [3] ثم كانت الجنازة التي سار فيها ملايين البشر، يبكون ويصرخون ويلطمون الخدود ... الخ». ومن وجهة النظر الغربية فإن ما جرى في أسبوع وفاة عبد الناصر بدا غير مفهوم على الإطلاق لدى العقل الأوروبي، إذ كان صعبا على قوم تخضع حياتهم لعمليات حسابية ضئيلة، أن يفهموا تلك الحالة من الاكتئاب الجماعي التي بدت لهم كوباء انتشر خلال ساعات معدودة، فاستسلم الناس له، بحيث فقدوا القدرة على تمييز ما يفعلون، فغاب عقلهم الواعي، وتركوا قيادتهم لمجموعة من الانفعالات الحادة. ولأن صورة عبد الناصر في المنظور الغربي الاستعماري، بل وفي منظور آخرين ممن يعادون هذا الغرب الاستعماري، كانت صورة دكتاتور وطاغية يحتقر الشعب بقسميه: الواعي وغير الواعي. المتكلم والصامت، المشترك والصابر، فيعامل الأولين بالمعتقلات والسجون، ووسائل القهر والتعذيب، كتعبير عن ازدرائه لإرادتهم. ويخضع الآخرين لعمليات غسل مخ عنيفة، تحول بينهم وبين الوعي بمصالحهم. فقد كان طبيعيا عند تطبيق المحكات العقلانية الأوروبية أن يفرح المصريون لموت الطاغية الذي احتقرهم وعذبهم وامتهن إرادتهم. أو أن يكتفوا بالترحم عليه انصياعا للمشاعر الدينية التي تؤثم الشماتة في الموت، فإذا حتم الأمر بعض المبالغة، فليكن الدمع قليلا. أما أن تنتشر تلك الحالة العنيفة من «الاكتئاب الجماعي» فإن الأمر يصبح عسيرا على الفهم [4].

ولقد عكف المفكرون، والكتاب على تحليل هذه الظاهرة الغريبة في محاولة لإيجاد تفسير لها، وظهرت بالفعل عدة تفسيرات مختلفة، كان أضعفها القول إن مواكب الدموع العربية، عامة-والمصرية بصفة خاصة- التي ودعت عبد الناصر، كانت تقديرا لإيجابيات الرجل، وخاصة سياسته المعادية للاستعمار، وإنجازاته الاجتماعية المتقدمة.. . الخ.

1- إن هذه الظاهرة نفسها تكررت في يومي 9 و 10 يونيو عام 1967 بعد هزيمة بشعة لم يكن فيها شيء من «الإنجاز» بقدر ما كان الدمار والانهيار كاسحا؟ فقد خرج الناس في الشوارع يطالبون عبد الناصر بالبقاء في منصبه وألا يتنحى! وذلك:

أ- بعد أن أضاع خمس الأراضي المصرية.

ب- وبعد أن أضاع ما كان بيد العرب من الأراضي الفلسطينية إلى الضفة الغربية وغزة حيث التهمتها إسرائيل، وأصبح غاية المنى والأمل عند العرب اليوم أن يعود الوضع إلى ما كان عليه قبل 1967- أي قبل أن تضيع غزة والضفة والجولان-وهو حلم عسير المنال.

جـ- وبعد قتل آلاف من المصريين والعرب، وإصابة وتشويه وفقدان آلاف غيرهم، في مسرحية تافهة لم تدر فيها معركة حقيقية واحدة.

د- الأخطر من ذلك كله تحطيم نفسية الإنسان المصري، والعربي عموما، بعد أن كان أكبر قوة ضاربة في الشرق الأوسط، عندما اكتشف أن عالم عبد الناصر لم يكن سوى أبنية من الورق تهدمت في ست ساعات، وجاء السقوط سريعا وخاطفا بينما عنتريات عبد الناصر الكلامية لم تغادر الآذان بعد!.

2- إن هذه الظاهرة نفسها تكررت أيضا عندما نظم السودانيون لعبد الناصر استقبالا بالغ الحرارة، حين سافر يشهد مؤتمر القمة في الخرطوم الذي عقد في أغسطس 1967. وبعد ما يقرب من شهرين على الهزيمة. حتى قالت الصحف الغربية-وخاصة الأمريكية-وهي تبدي دهشتها لهذا الاستقبال الحار: إنه لأول مرة في التاريخ يحظى قائد مهزوم بذلك الاستقبال الذي يندر أن يحظى به الغزاة المنتصرون! [5].

لهذا كله فإن علينا أن ننتقل إلى تفسيرات أخرى لهذه الظاهرة الغريبة.

ثانيا: طبيعة العبيد

كانت هناك محاولات كثيرة لتفسير «الطغيان الشرقي»، وللوحدة التي جعلت الحاكم الشرقي يبتلع كل شيء في الدولة، والاستسلام العجيب من جانب المواطنين لهذا الضرب من الحكم الذي انفرد به الشرق. فذهب البعض إلى القول إن الشرقيين هم بطبيعتهم «عبيد»، يعشقون الطغيان،

ويستمتعون بالقسوة، ويخلقون الطاغية إذا عز وجوده. ولقد نقل المقريزي عن كعب الأخبار قوله للخليفة عمر بن الخطاب:

«إن الله عندما خلق الدنيا جعل لكل شيء شيئا، فقال الشقاء أنا لاحق بالبادية، وقالت الصحة وأنا معك.. . وقالت الشجاعة أنا لاحقة بالشام، فقالت الفتنة وأنا معك.. . وقال الخصب أنا لاحق بمصر، فقال الذل وأنا معك!» [6].

غير أن هذه العبارة الأدبية لا تضع نظرية فلسفية، وإن كانت تشير إلى ما كان يعاني منه المصريون من قهر الحكام، وقسوتهم وظلمهم، ثم استسلام المواطنين لهذه المعاناة، وتقبلهم للقهر والقسوة في استكانة ذليلة!.

أما أقدم نظرية تفسر حكم الطاغية في الشرق واستسلام المواطنين فهي نظرية أرسطو الذي نقل هيراركية الوجود من ميتافيزيقاه إلى مجال السياسة والاجتماع، فذهب إلى أن شعوب العالم ليست على صنف واحد، وإنما هي تنقسم ثلاثة أقسام، يتربع الشعب اليوناني على قمتها، وما يهمنا هو أنه كان يعتقد أن هناك أناسا مهيئين بطبيعتهم لأن يكونوا عبيدا، فقد خلقوا لخدمة غيرهم، فالتفرقة بين الأدنى والأعلى موجودة في الطبيعة، وفي جميع الأشياء. ومن الأفضل أن يحكم الجانب الأعلى، وأن يطيع الجانب الأدنى. ومن هنا فإننا نجد أن بعض الناس هم بطبيعتهم «سادة» وبعضهم الآخر عبيد، فالرق بالنسبة لهؤلاء نافع بقدر ما هو عادل. وينتهي أرسطو من ذلك إلى الحكم على بعض الأجناس بأنهم رقيق بالطبع، والبعض الآخر بأنهم أحرار بالطبع. وقد جعل من الإغريق السادة الأحرار. فهم لا يجوز استرقاقهم لأنهم ورثوا الروح العالية والشجاعة. أما الشرقيون فهم بطبيعتهم عبيد [7]، وعلاقة السيد بالعبد هي علاقة الطاغية، أو الحاكم المستبد برعاياه، مادام هذا الحاكم لا يعترف بحقوق لهؤلاء الرعايا، ولا ينظر إليهم إلا بوصفهم موجودات دنيا، أو مجرد أدوات يسخرها لأغراضه ويأمرها فتطيع!.

ومن هنا فإننا نجد المعلم الأول في رسالة إلى تلميذه الإسكندر الأكبر ينصحه فيها بمعاملة اليونانيين معاملة القائد، في حين أن عليه أن يعامل الشرقيين معاملة السيد لعبيده!.

وهو يعتقد أن الأزواج في الشرق يعاملون زوجاتهم على أنهن جوار،

والأعجب من ذلك كله أن الشرقيين يستسلمون لطغيان الحاكم على أنه أمر طبيعي لا يجدون فيه غضاضة، فهم لا يحتجون ولا يتذمرون، في حين أن الرجل الأوروبي الحر لا يستطيع أن يتحمل هذا الضرب من الحكم فيفر منه بشتى الطرق، يقول: «يتمثل الطغيان بمعناه الدقيق في الطغيان الشرقي ؟ حيث نجد لدى الشعوب الآسيوية، على خلاف الشعوب الأوروبية، طبيعة العبيد، وهي لهذا تتحمل حكم الطغاة بغير شكوى أو تذمر!» [8].

ولقد ظلت نظرية أرسطو عن «الطغيان الشرقي» سائدة في الفكر السياسي مع تعديلات طفيفة، ففي النصف الثاني من القرن الثامن عشر ذهب مونتسكيو (1689- 1755) إلى أن الاستبداد نظام طبيعي بالنسبة للشرق، لكنه غريب وخطر على الغرب. غير أن «مونتسكيو» يضيف إلى ذلك الربط بين الاستبداد والدين، فيرى: «أن الحكومة المعتدلة هي أصلح ما يكون للعالم المسيحي، وأن الحكومة المستبدة هي أصلح ما يكون للعالم الإسلامي!» [9]. دون أن يفسر لنا من أين جاءت هذه القسمة الغريبة التي تجعل الديمقراطية هي الحكم المناسب للعالم المسيحي (وهو هنا يقصد العالم الغربي على وجه التحديد، فالدولة المسيحية في الشرق لابد أن تكون حكومة استبداد بحكم المقدمة السابقة)، والحكم الاستبدادي هو أنسب أشكال الحكم للعالم الإسلامي. لاشك أنه لم يقرأ شيئا عن الإسلام الذي يدعو إلى حرية العقيدة، والتفكير، وإلى الشورى بين الناس دون أن يذهب قط إلى «طاعة السلاطين الفائقة» لأنهم ترتيب من الله كما قال القديس بولس. ولم يقل الإسلام إن كل سلطة سياسية هي مستمدة من الله، وهو المبدأ الذي يبرر الطاعة المطلقة، والاستسلام الكامل للطاغية أينما وجد. ولم يصف الشعب بأنه مجموعة من «الحمير» يريدون تلقي الضربات كما فعل مارتن لوثر... الخ.

لكن لكي نكون منصفين فلابد لنا أن نقول إن العذر الوحيد الذي يمكن أن نتلمسه لمونتسكيو في فكرته العنصرية الغريبة؟ هي أن التاريخ الإسلامي كله كان يسيطر عليه الطغاة، فظن-للأسف-أن هذا هو ما يدعو إليه الإسلام. وأن الحاكم المسلم لابد أن يكون بطبيعته طاغية، وأن المسلمين لا يصلحون للحكم الديمقراطي ماداموا قد أذعنوا قرونا طويلة لهذا الضرب الكريه من الحكم دون أن يتلمسوا الطريق إلى الحرية، أو أن يحاولوا أن يستبدلوا

بنظام الاستبداد نظاما من الحكم يحترم آدمية الإنسان، ويعطيه حريته وكرامته.

أما أرسطو فقد كانت نظريته عنصرية هي الأخرى، فلا شك أن نظرة الاستعلاء كانت جزءا من التفكير الفلسفي عند اليونان، فهم وحدهم القادرون على خلق الحضارة والثقافة والاستمتاع بالحرية، وهم وحدهم الحريصون على القيم الإنسانية والمثل العليا، وهم «السادة»، وبقية الشعوب «برابرة»و«همج»وعبيد!.

غير أن هذه النظرة، فيما يبدو، لم تكن نظرة اليونانيين وحدهم، إذ يروي هيرودت أن قمبيز، الإمبراطور الفارسي الشهير «كان يعد»الأيونيين والأيوليين«عبيدا ورثهم عن أبيه» [10] ويعلق الدكتور أحمد بدوي على هذه العبارة بقوله «تلك كانت نظرة الغالب إلى المغلوب في العالم القديم (وهي لم تزل كذلك حتى يومنا هذا) يفرض عليه سلطانه، ويستغل أرزاقه، ويسوقه مكرها إلى الحرب.. [11]».

ولم تبعد نظرية هيجل عن ذلك كثيرا، فهو يعتقد أيضا أن الطغيان في الشرق يرجع إلى أن «الشرقيين لم يتوصلوا إلى معرفة أن الروح أو الإنسان- بما هو إنسان-حر. ونظرا إلى أنهم لم يعرفوا ذلك، فإنهم لم يكونوا أحرارا. وكل ما عرفوه أن شخصا معينا حر. (هو الحاكم الطاغية وبقية الشعب عبيد له بالطبيعة)، ولكن على هذا الاعتبار نفسه، فإن حرية ذلك الشخص الواحد لم تكن إلا نزوة شخصية وشراسة أو انفعالا متهورا وحشيا»، أو ترويضا واعتدالا للرغبات لا يكون هو ذاته سوى عرض من أعراض الطبيعة، أي مجرد نزوة كالنزوة السابقة. ومن ثم فإن هذا الشخص الواحد ليس إلا طاغية لا إنسانا حرا» [12].

وهكذا يرد هيجل عبودية الشرق إلى انعدام «الوعي الذاتي» «فإن الشعب في الصين ليس لديه عن نفسه إلا أسوأ المشاعر، فهو لم يخلق إلا ليجر عربة الإمبراطور، وهذا هو قدره المحتوم! وعاداتهم وتقاليدهم وسلوكهم اليومي يدل على مبلغ ضآلة الاحترام الذي يكنونه لأنفسهم كأفراد وبشر» [13].

وعلى كل حال فإن جميع النظريات التي تفرق بين البشر، وتتحدث عن «طبيعة خاصة» عند الشرقيين أو غيرهم هي نظريات ظاهرة الخطأ. إن كل ما نستطيع أن نقوله هو أن الشعوب التي اعتادت حكم الطاغية لعدة

آلاف من السنين، قد نجد لديها استعدادا للتسليم بهذا الشكل من أشكال الحكم أسرع من غيرها، كما أننا نجدها لا تمانع في الحديث عن «إيجابيات» الطاغية وتمتدح أعماله «الجليلة» دون أن تجد في ذلك حرجا ولا غضاضة!. ولا شك أن الأمم الشرقية أصبحت تنشد الحكم الاستبدادي، لطول إلفها له، ومازال أبناؤها يتسابقون في تدبيج القصائد التي تتغنى بأياديه البيضاء على الناس، ولم يعد «الحاكم الشرقي» يجد حرجا في تسخير الصحافة، والإذاعة والتلفزيون، وجميع وسائل الإعلام للحديث عن أمجاده وبطولاته وانتصاراته، حتى لو أنه انهزم هزيمة منكرة-فيما أسماه «بأم المعارك»!- ومن مظاهر التقديس للحاكم عندنا أن تتصدر صوره جميع الصحف، وأن تكون تنقلاته وأخباره-حتى ولو كانت مما يمارسه رئيس الدولة في حياته الروتينية المألوفة-هي الخبر الأول في جميع نشرات الأخبار، ولا بأس من تكرارها في كل نشرة!.

ثالثا: نظرية فيتفوجل (Karl Wittfogel 1896 1988)

عكف المفكر الأمريكي الجنسية، الألماني الأصل، «كارل فيتفوجل» على دراسة بلدان الشرق، ونظمها السياسية والاقتصادية ليقف على ما أسمته الماركسية «بالنمط الآسيوي للإنتاج»، محاولا صياغة نظرية طموح، يحاول بها تفسير التاريخ البشري كله، عائدا إلى العصر الحجري لكي يبرهن على وجود صراع دائم بين المجتمعات القائمة على الاقتصاد الفردي الحر والمجتمعات الاستبدادية ذات النمط الشرقي، والقائمة على اقتصاد الدولة. وفي عام 1957 أصدر كتابا ضخما في مجلدين، قضى في إعداده، على ما يقول، نحو ثلاثين عاما. وعنوان الكتاب «الاستبداد الشرقي: دراسة مقارنة للسلطة المطلقة».

يرى «فيتفوجل» أنه كان من نتيجة الثورة الصناعية والتجارية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، أن انتشرت التجارة الأوروبية، والنفوذ الأوروبي، في أرجاء الأرض، و قام عدد من الرحالة الغربيين، من الممتازين عقليا، وكذلك بعض الأساتذة والعلماء الأوروبيين باكتشاف عقلي لا يقل أهمية عن المكتشفات الجغرافية الكبرى التي تمت في هذه الحقبة.

فلقد تأمل هؤلاء الرحالة حضارات الشرق الأدنى مصر والشام والعراق

وفارس، وكذلك الهند، والصين، ولاحظوا سمة خاصة فيها جميعا، وهي تظهر بوضوح في المجتمعات الشرقية، ولا توجد في أوروبا في العصور القديمة، ولا في العصر الوسيط، ولا في العصر الحديث. ولقد أطلق الاقتصاديون الكلاسيكيون على هذه السمة اسم «المجتمع الآسيوي أو الشرقي» [14].

ويظهر العنصر المشترك بين هذه المجتمعات الشرقية المختلفة، بوضوح، في القوة الاستبدادية للسلطة السياسية عندهم، وبالطبع، لم تكن حكومة الطغيان مجهولة في أوروبا، فقد توافق ظهور النظام الرأسمالي مع ظهور الدولة ذات السلطة المطلقة. غير أن الملاحظ المدقق يجد أن نظام الحكم المطلق في الشرق كان أكثر شمولا، وأشد ظلما من نظيره في الغرب، فبدا لهم الاستبداد الشرقي بوصفه الصورة الأشد قسوة للسلطة المطلقة [15].

ولقد اهتم الفلاسفة الذين درسوا الحكومات الشرقية من أمثال مونتسكيو بالآثار المؤسفة للاستبداد الشخصي، أما الذين درسوا الاقتصاد فقد اهتموا بمراتب الملكية، ودرجات الإدارة. واندهش الاقتصاديون الكلاسيكيون، بصفة خاصة، من الأعمال المائية الهائلة التي تقوم بها هذه الشعوب لأغراض الري، ووسائل الانتقال والمواصلات، كما لاحظوا أن الحكومة في كل مكان من الشرق كانت أعظم مالك للأرض. ويسوق «فيتفوجل» الكثير من المعلومات، والتفصيلات الدقيقة عما يسميه «بالنظام المائي» أو «المجتمع المائي الإداري». ويستنبط من هذه المعلومات قوانين عامة لهذا المجتمع تنطبق على المكسيك، وبيرو، ومصر، والعراق، والهند، والصين.. . الخ. فهو يبدأ بالفكرة نفسها التي أبرزها ماركس عن أهمية الري الصناعي في تلك البلدان. ويستنتج منها ضرورة تعبئة العمالة الضخمة لهذا الغرض، مع إيجاد تقسيم جيد للعمل بين فرقها. ولا يمكن أن يقوم بعملية تعبئة العمل وتقسيمه والاستفادة منه على نطاق البلد سوى سلطة مركزية طاغية، الأمر الذي لم يحدث بالصورة المستمرة نفسها في البلاد التي تعتمد على ماء المطر. وفي هذه المجتمعات تكون الدولة، كما ذكرنا، هي مالكة الأرض. أما الفلاحون، فهم منتفعون فقط، ويترتب على ذلك أن تصبح الملكية الفردية ضعيفة ضعفا شديدا في النمط الآسيوي، وإن كانت موجودة، غير أن الأشخاص الذين ينتمون إلى جهاز الدولة هم الذين كانوا،

في الأعم الأغلب، أصحاب الممتلكات الفردية. ويتوقف دوام المجتمع المائي على تمسك الدولة بمحافظتها على صفتها المالكة الكبرى أي على أن تكون لها اليد العليا بالمقارنة بالملكية الفردية[16].

وهكذا تعتمد نظرية «فيتفوجل» في الاستبداد الشرقي على وجود النهر الذي يتطلب بالضرورة قيام سلطة مركزية استبدادية تقوم بثلاث مهام جوهرية لتحقيق الإنتاج الزراعي هي:

1- مهمة توصيل المياه من النهر إلى الأرض.

2- مهمة حماية الأرض الزراعية من غوائل الفيضان.

3- مهمة توفير مياه الري في فترات التحاريق [17].

ولابد، لتحقيق هذه المهام، من شق الترع، والقنوات، والمصارف عبر المساحات الواسعة من الأراضي الزراعية لتوصيل المياه إلى الحقول. ولابد أن تكون ضفاف النهر مرتفعة على نحو مناسب، وهو ما يتم بإقامة الجسور وصيانتها، وتهيئة الاستعدادات الدائمة لترميمها على وجه السرعة في حالة وقوع أي انهيار في جزء منها. ولابد من بناء القناطر والخزانات والسدود، وكافة وسائل ضبط مياه النهر لحماية الأراضي الزراعية من الفيضان، من ناحية، ولحجز جزء من مياهه يمكن استخدامه في الري على مدار السنة، من ناحية أخرى. ثم لابد خلال ذلك كله، من إقرار نظام شامل للري يسري في طول البلاد وعرضها [18].

وهذه المهام جميعا، والأعمال اللازمة لتحقيقها لا يمكن أن تتم بالجهد الفردي، مهما بلغ هذا الجهد، بينما هي أعمال لا غنى عنها للإنتاج الزراعي بأي حال من الأحوال، ولهذا فإن فيتفوجل يشبهها بأعمال الحرب، حتى أن بعض البلاد تستدعي رجالها لأعمال السخرة بالتفسير نفسه الذي تدعوهم به للحرب [19]. ولا يتصور أحد أن يقوم فرد من الأفراد بشق ترعة أو مصرف، أو بناء خزان أو سد، أو أن يفرض لنفسه نظاما خاصا لري حقله، كما لا يتصور أن يقوم أحد بالقتال بمفرده. ومن ثم، فلابد من وجود عمل جماعي، وهو في الوقت ذاته لا يمكن أن تقوم به عائلة أو حتى جماعة قروية، وإنما هو عمل قومي يتم على مستوى الدولة، ويتخذ أشكالا كثيرة ابتداء من السخرة إلى نظام التعاون، وهكذا يقتفي نظام الري الموحد قيام سلطة سياسية مركزية استبدادية، تحولت إلى ما نسميه «بالطغيان

الشرقي»!.

ومن ثم فإن «فيتفوجل» يعتقد أن السلطة المطلقة التي يمارسها الحاكم على الأيدي العاملة من رعاياه، مكنت حكام «سومر»، و«بابل»، و«مصر»، من بناء قصور، وحدائق ومقابر هائلة. وهذه السلطة المطلقة هي التي مكنت الحاكم أيضا من أن يكون الكاهن الأكبر، وأن يكون إلها، أو ابن الإله، ومن إقامة المعابد الضخمة والآثار الهائلة التي لا تزال قائمة حتى الآن، وهي التي لم يكن من الممكن إقامتها إلا بالسخرة، والسيطرة التامة على أعداد هائلة من الأيدي العاملة. بل لقد انتقل هذا النموذج في العمل إلى بلدان أصغر، فبنى «الملك سليمان»، كما تقول نصوص التوراة، معبده الجميل بفريق عمل يشبه فريق العمل عند البابليين استمر يعمل أربعة أشهر كل عام [20].

وهؤلاء الحكام «الطغاة» الذين أقاموا هذه الآثار الهائلة، كانوا بالضرورة قادرين على التنظيم بكفاءة عالية، فأوجدوا أدواته الفعالة منها السجلات، وحروف الكتابة، ونظام المراقبة الدقيق، واللوائح والقوانين التي توجه نشاط الأهالي توجيها إجباريا. وفي حين أن التجار، فرادى أو جماعات، بادروا بإقامة الاتصالات البرية المنتظمة مع أوروبا الإقطاعية ذات المجتمع اللا مركزي، فإن الدولة هي التي تولت تنظيم البريد في «العالم المائي» باعتباره مؤسسة سياسية تمكنها من السيطرة على وسائل النقل، ومن إعداد شبكة كاملة من المخابرات والرقابة. كما أن القدرة على تحريك الأعداد الغفيرة من العاملين قدمت لتلك الدولة فرصة تكوين جيوش مهولة، أو إرساء المبادئ الأولى للفنون الحربية ونظرياتها [21].

تلك كانت الصورة الاقتصادية التي رسمها «فيتفوجل» لمجتمع النهر، وللمجتمع المائي الذي يعتمد على النهر في ري أراضيه الزراعية، وما يستتبع ذلك من مهام تستدعي قيام سلطة مطلقة استبدادية تفرض على الناس العمل الجماعي. لكن ما الصورة السياسية والاجتماعية والأخلاقية لهذا المجتمع؟ ما الذي يحدث للفرد وتطلعه إلى الاستقلال الذاتي في ظل هذه السلطة المطلقة؟. يجيب بأن السلطة المطلقة التي يمارسها «الطغيان الشرقي» لا تتحمل وجود قوى سياسية أخرى بجوارها. ومن ثم فإن هذا الطغيان يعوق نمو أي قوة سياسية على مستوى المؤسسات، كما أنه ينجح

على المستوى السيكولوجي في إحباط رغبة الإنسان في العمل السياسي المستقل. ويعتمد هذا النجاح في نهاية الأمر (وفيتفوجل هنا يتفق مع مونتسكيو في المبدأ الذي رأى أن الطغيان يقوم عليه) على أن الحكومة المائية تعتمد على مبدأ التخويف [22].

ومن هنا فإن «الطغيان الشرقي»-أو الاستبداد المائي كما يسميه فيتفوجل- اضطر إلى أن يحكم معتمدا على العقاب، وهي خطة من الحكم يبررها القول بأن الأبرياء أو غير الآثمين من البشر قلة من الأفراد. وهو يضرب المثل بحكيم الصين الأكبر «كونفوشيوس» الذي كان يفضل التربية على العقاب، ومع ذلك كان يعتقد أن «إعداد الحكومة الصالحة يحتاج إلى مئات من السنين حتى يتحول الإنسان السيئ العنيف إلى شخص صالح، وحتى نستغني تماما عن عقوبة الإعدام»! [23].

ولهذا السبب فإن الحكومات المختلفة في الشرق نظرت إلى العقاب على أنه الوسيلة الجوهرية الوحيدة لنجاح الدولة في إدارة شؤونها. وهكذا نجد شريعة «مانو» الهندوسية تقر العقاب وبث الرعب باعتبارهما الأساس للسلام والنظام الداخلي، فالعقاب الذي لابد أن يكون عادلا بالطبع، يجبر الأفراد على السلوك المستقيم، ومن دونه فإن الحدود الموضوعة بين الطوائف سوف تنتهك، ويتغلب الناس بعضهم على بعض. أما عندما يطل العقاب بسحنته السوداء وعينه الحمراء، فإن الرعية تخلد إلى الهدوء والسكينة «العالم كله يحافظ على النظام عن طريق العقاب» [24]، إذ عن طريق العقاب يحمي الحاكم الضعيف من القوي، ويمنع الانتهاك الحيواني للقرابين، ويحمي الملكية الخاصة من أعدائها. ويحول دون إهانة الطبقة الدنيا للمنزلة الاجتماعية الرفيعة، فما لم ينزل الملك الطاغية العقاب على من يستحقه، بلا ملل أو ضجر، فإن «القوي سوف يشوي الضعيف، كما تشوى السمكة على سيخ من حديد. وسوف يلتهم الغراب فطائر القرابين، وسوف يلعق الكلب طعام القربان، ولن تبقى الملكية الخاصة لأحد، وسوف تغتصب الطبقات الدنيا أماكن الطبقات العليا» [25]. وهكذا فإن العقاب هو وحده الذي يحكم الكائنات المخلوقة، والعقاب هو وحده الذي يحميها جميعا، فالعقاب يراقبهم حتى وهم نيام. «إذ الواقع أن العقاب.. . هو الملك» [26].

وينتقل «فيتفوجل» إلى الحديث عن السلطة المقدسة التي أضفاها طغاة

الشرق على أنفسهم ليبرروا مساءلة الناس وعقابهم، فقد زعم حكام بلاد ما بين النهرين أنهم أخذوا سلطتهم من أنليل Enlil العظيم، رئيس مجمع الآلهة السومري الذي قام بتنظيم الكون وإخراجه من لجة العماء. ويرمز هذا الإله المرعب إلى سلطة القوة والقهر والإرادة المقدسة، وبالتالي فإن أي معارضة من جانب الأفراد ينبغي أن تسحق تماما، فلا سبيل أمام الرعية سوى الخضوع والاستسلام. وعلى الرغم من أن «انليل» يفترض فيه أنه يستخدم قسوته وجبروته بطريقة قانونية مشروعة، فمان المرء لا يمكن أن يرتاح أبدا لهذا الإله، لأنه دائما يشعرنا بالخوف من أن العقاب يترصدنا. ومن هنا يبدو أن استعداد الحاكم للتوحيد بين ذاته وبين الإله انليل-أو الآلهة المنحدرة من صلبه-ذو مغزى عميق. ولهذا اعتاد ملوك «سومر» أن يوحدوا مباشرة بينهم وبين انليل، لما يمثله من رعب، ولما يبثه من خوف في قلوب الناس. ولقد أخذ الطغاة البابليون هذه الفكرة نفسها وعدلوها؟ «فحمورابي» صور نفسه على أن الذي أعطاه اسمه هو «انليل» ذاته، ولهذا أطلق على نفسه «ابن انليل» وأبوه هو الإله سنSin إله القمر، وفي الحالتين فإن طغاة ما بين النهرين يؤكدون صفتهم المرعبة [27].

كذلك كان الرعب، في رأي هذا المفكر، ملازما للاستبداد عند الفراعنة، وهو رعب ترمز إليه الأفعى السامة أوريوس Uraeus التي ترقد ملتفة حول جبهة الملك تهدد أعداءه بالدمار. كما أن أعمال الملك المرعبة يمكن أن تقارن بالأعمال المخيفة للإلهة سخمات Sekmet إلهة الحرب الشرسة في مصر القديمة التي دمرت أعداء «رع» فسميت «عين رع». كذلك كان فن إدارة الحكم في الصين القديمة يعبر باستمرار عن حاجته للعقاب المرعب، وظل حجر الزاوية في السياسة الرسمية طوال الحكم الإمبراطوري، حتى أن ما نسميه نحن الآن «وزارة العدل» كان يسمى في التراث الصيني باسم «وزارة العقوبات» [28].

غير أن هذه العقوبات لم تكن تعني العقوبات الأدبية أو الأخلاقية التي تلجأ إلى ضمير الفرد، فلا وجود لاستقلال الفرد أو ذاتيته، إنها عقوبات جسدية تستخدم-على حد تعبير فيتفوجل-«لغة الكرباج» وتلجأ إلى الجلد، والضرب، والأصفاد والأغلال. يقول «كانت لغة الكرباج هي اللغة المستخدمة بانتظام في دولة السخرة في سومر القديمة، كما أن جميع الموظفين

الرسميين في دولة الفراعنة كانوا يستخدمون العقاب البدني، وتظهرنا السجلات في مصر القديمة، على أن الموظفين الذين وكل إليهم الإشراف على المشروعات العامة كانوا يسيرون والعصا في أيديهم. وفي أماكن أخرى كانت الطريقة المؤكدة لحث الناس على العمل الجاد هو تهديدهم بالضرب!»[29] كما كانت مقاومة جباية الضرائب منذ الفراعنة تواجه بعنف وقسوة، وتخبرنا مقطوعة هجائية شهيرة من المملكة الحديثة، إن الفلاح المصري الذي يفشل في تسليم حصته من الغلال «كان يضرب، ويقيد، ويطرح به في القنا» [30].

وفي ظل هذا الرعب الشامل كان على أعضاء «المجتمع المائي» أن يشكلوا سلوكهم بحيث يتفق مع مطالب الدولة، إذا أرادوا أن يكتب لهم البقاء، فلا ينبغي لهم إثارة الوحش الذي لا قبل لهم بالسيطرة عليه. وهكذا فإن الفطرة السليمة تنصح المرء بأن تكون إجابته على مطالب السلطة المطلقة بكلمة واحدة فقط هي: الطاعة. وهكذا تصبح الطاعة هي سمة المواطن الصالح في الطغيان الشرقي، وفي جميع النظم الاستبدادية [31]. صحيح أن الحياة في أي مجتمع تتطلب قدرا من التناسق والانسجام بين الفرد ومجتمعه ولا تكون الطاعة مفقودة تماما. لكن في المجتمعات الزراعية الغربية، مثلا، لا تكون الطاعة أبدا هي الفضيلة الأولى للمواطن. ولقد كان المواطن الصالح في دولة المدينة الديمقراطية عند اليونان يتميز بأربع صفات رئيسية هي: الشجاعة في القتال، والتقوى، والمسؤولية المدنية، والرأي المتزن. كما كان للقوة الجسدية، والشجاعة فيما قبل الفترة الديمقراطية، تقدير خاص. لكن لم يحدث قط لا في العصر الهوميري، ولا في العصر الكلاسيكي، أن كانت الطاعة هي فضيلة الرجل الحر، اللهم إلا في ميدان القتال. في حين كانت الطاعة العمياء،

والاستسلام الكامل، والخضوع المطلق هي واجبات العبد وقدره الأليم ومصيره البائس. لقد كان المواطن الصالح عند اليونان هو من يعمل في اتساق وانسجام مع القوانين التي شرعتها الدولة، دون أن تكون هناك سلطة مطلقة، تقيد سلوكه على نحو مطلق [32].

بل لم يكن ولاء الفارس لسيده الإقطاعي في العصور الوسطى ينتهي به إلى استسلام كامل أو خضوع مطلق. فالعقد الإقطاعي يلزمه باتباع سيده

بطريقة معينة فحسب، كما كانت فضائل الفارس الجيد تنحصر في قدرته على الفروسية، وبراعته في القتال، والشجاعة الفائقة إلى أقص حد. أما الطاعة التامة أو العمياء فلم يكن لها وجود [33].

أما في حكومة الطغيان الشرقي-أو العلاقة بين المواطنين والحكام في المجتمع المائي، فإن الأمر يختلف عن ذلك أتم الاختلاف. يقول فيتفوجل «لقد ناقش ثوركيلد جاكبسن Thorkild Jacobsen موضوع المجتمع والدين في بلاد ما بين النهرين، وانتهى إلى أن الطاعة هي الفضيلة الأولى هناك: «فالحياة الصالحة هي حياة الطاعة» وعلى خلاف المقاتلين في أوروبا في العصر الوسيط الذين كثيرا ما كانوا يقاتلون في جماعات صغيرة، دون أن يهتموا بدرجات القيادة، فمان البابليين شعروا «أن الجنود بلا ملك، أشبه بقطيع الغنم بلا راع»، و«العمال بلا مراقب كالمياه بلا مفتش ري» و«الفلاحون بلا مشرف، كحقل بلا محراث» [34]. وهكذا كان المتوقع من الرعايا تنفيذ أوامر رؤسائهم، ومن باب أولى تنفيذ أوامر الملك. فقد كان على هؤلاء جميعا إعلان الطاعة المطلقة. «فقد اقتنع الأهالي في بلاد ما بين النهرين بأن السلطة هي دائما على حق» [35]. ولا يزال الشرقيون جميعا مقتنعين بذلك!.

ويمكن أن نجد هذه الأفكار نفسها في مصر الفرعونية، فلا بد للسفينة من ربان، وللجماعة من قائد. ولابد لمن يريد البقاء أن يوائم نفسه مع صرح الخضوع والاستسلام. وشرائع الهندوس في الهند تأمر أتباعها بطاعة السلطة الدينية والدنيوية معا، ومن يعارض أوامر الملك يعرض نفسه لصنوف مختلفة من عقوبة الإعدام [36].

ومن الطبيعي أن يكون الهدف من التربية إعداد المواطن للخضوع التام، والطاعة العمياء، فالتلميذ الجيد هو الابن المطيع. والتربية عند كونفوشيوس تتطلب الطاعة المطلقة للوالد وللمعلم، وهو الأساس المثالي الذي تبنى عليه الطاعة المطلقة للسادة في المجتمع، وبالتالي للحكام من الطغاة.

ويجلس الفرد، في بلاد ما بين النهرين، في المركز تحيط به مجموعة من الدوائر تمثل السلطات المختلفة التي تحد من حرية أفعاله وسلوكه، وتشكل الدائرة الأقرب والأصغر السلطة في الأسرة: سلطة الأب، والأم، والأخ الأكبر، والأخت الكبرى، وليست الطاعة للعضو الأكبر في الأسرة

سوى مجرد بداية فحسب، إذ تقع وراء دائرة الأسرة، دوائر أخرى تمثل سلطات أخرى كالدولة والمجتمع، وتلزم لكل منها «طاعة مطلقة»!.

كما كانت الحكمة في مصر القديمة تربط عن وعي، بين الطاعة في المنزل وطاعة الدولة، فالابن المطيع هو الذي ستكون له مكانة طيبة في قلب الدولة. وسوف يلقى حديثه قبولا حسنا عند من يتحدث معه. ومطلب الخضوع في الهند لسلطات الدينية والدنيوية، يعززه مطلب الخضوع للوائح الشخصية من الحياة. «وتعني الطاعة أساسا: طاعة المعلم، والأب، والأم، والأخ الأكبر». وتصف الكونفوشية ولاء الأبناء [37]، بأنه «الإعداد الفريد للطاعة المدنية»، «فهناك قلة ضئيلة ممن يسلكون سلوكا صالحا وطيبا مع والديهم، وأخوتهم الأكبر سنا، يمكن أن تميل إلى معارضة رؤسائهم. وليس هناك أحد ممن ينفر من معارضة رؤسائه، يميل إلى التمرد عليهم» [38].

هكذا نجد أن الهدف الأسمى للتربية في حكومات «الطغيان الشرقي» هي تعليم الفرد أن يطيع بغير سؤال وبلا مناقشة، كلما طلبت منه السلطة المستبدة أمرا! ثم تتطور خاصية الطاعة هذه، التي تتميز بها المجتمعات المائية، إلى خاصية السجود أو الركوع أمام الطاغية!، فالسجود، في الحضارات المائية، يحدث تقريبا، في كل مكان. لقد مارس الصينيون السجود في فترة مبكرة من حكم أسرة «تشو Chou»(*) ثم انتشر في جميع المراحل التالية من تاريخ الصين. والخبرة التي مر بها بعض المبعوثين الأوروبيين حين طلب منهم الركوع أمام إمبراطور المانشوManchou(*2) (في منغوليا) تكشف عن أهمية هذه العادة عند الشرقيين، كما تكشف في الوقت ذاته عن الحرج الذي وقع فيه الزوار الأوروبيون في آن معا [39].

ولقد كان من المألوف في العهود الكلاسيكية عند هندوسية الهند احتضان قدم الشخص كمظهر من مظاهر الاحترام الكبير والتقدير العظيم. وكان الاقتراب من الملك يتخذ مظهر الشخص الذي يصلي، كما كان السجود يتم أمام الآلهة، والمعلم، وفي الحقبة الأخيرة من الهندوسية كانت إيماءة الخضوع

(*)أسرة تشو Chou حكمت الصين من 1027 ق. م. حتى عام 771 ق. م. وأطلق على ملوكها اسم «الملوك-الكهنة»!

(*2) كانت في الأصل قبائل من الرحل، ثم تعلمت الزراعة واستقرت وتمكنت من بسط سيطرتها على أجزاء من الصين.

الشامل تؤدى أمام الحاكم [40].

ويكشف الكثير من الوثائق عن أهمية السجود في الشرق الأدنى، فتصف سجلات مصر الفرعونية، أن البلاد كلها «كما لو كانت تنبطح على بطنها» عندما يظهر الملك. أما الرعايا المخلصون فقد كانوا يزحفون على بطونهم لكي يقبلوا (أو يتنشقوا) عطر الملك. وتدل شواهد في المملكة الحديثة على أن أصحاب المقامات الرفيعة كانوا يستخدمون إشارات أخرى إظهارا للاحترام والتوقير. وإن كانت المصادر المعاصرة لم تقل لنا إنهم توقفوا عن السجود تماما، وإنما هي تشير بوضوح إلى أن الطبقات الدنيا، والرعية، قد واصلت السجود. وكان السجود في بلاد ما بين النهرين، يؤدى للإله، وللحاكم، وللشخصيات المتميزة الأخرى. كما كان يؤدى السجود أيضا في فارس الأخمينية، ثم استمر في عصر الإمبراطورية الهلنستية، والسلوقية، والبطلمية، وأيضا في فارس الساسانية. وأصبح معيار الاحترام في نهاية الإمبراطورية البيزنطية. ولسنا بحاجة إلى القول إنه كان يتناسب مع المناخ الاجتماعي للبيزنطيين [41].

وهكذا نجد أن السجود للطغاة، في المجتمع المائي، أصبح التعبير الصارخ للطاعة والخضوع، والاستسلام، والاحترام والتوقير جميعا.

ومن الطبيعي أن تؤدي الخصائص السابقة بالفرد في المجتمع المائي إلى العزلة أو الوحدة، وهي عزلة يخلقها الخوف والرعب الذي يعيش فيه. فالفرد لا يجد أمامه سوى الخضوع المطلق كرد حذر، ووحيد، على السلطة المطلقة، وذلك يؤدي إلى كارثة أخلاقية حيث تنتشر مجموعة كبيرة من الرذائل. فعندما يتم استقطاب السلطة في المجتمع المائي، فإنه تستقطب كذلك العلاقات الاجتماعية، فالرعايا الذين لا يملكون أية سيطرة على حكوماتهم، لابد أن يخافوا من الدخول معها في أي صراع حتى لا تسحقهم تماما. بل إن هذه القوة المرعبة لا تستطيع فقط تدمير القوى المعارضة غير الحكومية، بل في استطاعتها أيضا أن تبتلع الأعضاء في الجماعة الحاكمة، بما في ذلك الحاكم نفسه، وتلقي أمامه بظلال كئيبة من الشك والقلق، بل ربما لا تجد شيئا يدمر الحياة كما يفعل اللا أمان الذي يخلقه استقطاب السلطة المطلقة. ولهذا فإنك تجد شعار الحاكم هو: «لا تثق في إنسان قط!» فهذا الطاغية اللا مسؤول، يحسده أقرب المقربين إليه، ولذلك تجد

كثيرا منهم يتطلع إلى السلطة ويتحرق شوقا إلى الاستيلاء عليها، ولما كان التغير الدستوري الهادئ أمرا لا وجود له، فإن لتغيير السلطة واستبدال حاكم بحاكم لا يعني سوى شيء واحد فقط هو اغتيال الحاكم الحالي، ومحوه من الوجود. ومن هنا فإن الطاغية «الحكيم» هو الذي لا يثق في أحد على الإطلاق!.

ولهذا كان من الأسباب الواضحة والمفهومة أن يحتفظ الطغاة لأنفسهم بأفكارهم الداخلية العميقة لا يفصحون عنها إلا نادرا، وسلوكهم الذي نشاهده يؤكد هذه الحقيقة. فقد جاء في إحدى أوراق البردي المحفوظة رسالة هي عبارة عن نصيحة كتبها أحد الفراعنة لابنه يقول فيها: «ابتعد، واعزل نفسك عن الرعايا الذين يخضعون لك». لا تقترب منهم وأنت وحيد. ولا تشغل نفسك، ولا تملأ قلبك بأخ، ولا تعرف صديقا.. وحتى إذا نمت عليك أن تراقب بنفسك قلوبهم، لأن الإنسان ليس له أعوان في وقت الشدة[42].

كما نجد التراث الهندي يحدد الأخطار التي تحيط بالحاكم. ويناقش الوسائل العديدة التي يمكن بوساطتها أن تنقلب عليه الحاشية، ولهذا لابد أن يحترس في قصره بحيث تكون إقامته آمنة، وأن يتخذ الاحتياطات اللازمة حتى لا يدس له أحد السم، ولابد أن يراقب جميع أفراد الحاشية وأن يسيطر عليهم، كما لابد للملك أن يتجسس على رئيس وزرائه، وأن يكون حذرا من أصدقائه المقربين، ومن زوجاته ومن أخوته، وبصفة خاصة من وريثه. وتقول عبارة تتردد كثيرا عن طغاة الهنود: «الأفراد كالسرطان، لديهم ميل سيئ السمعة، لالتهام نسلهم». ولكي تمنع ذلك من الحدوث، فإن هناك قائمة تحصي الطرق التي يستطيع أن يحمي بها الحاكم نفسه من أبنائه [43].

وهكذا نجد أن الحياة الرسمية ليست آمنة: «فالرجل الحكيم هو من يبحث أولا، وبصفة مستمرة، عن حماية نفسه. إذ إن حياة الرجل الذي يكون في خدمة الملك يمكن مقارنتها بالحياة وسط النيران، فعلى حين أن النار تحرق جزءا من البدن، أو تحرق البدن كله، فإن لدى الملك القدرة على تدمير الأسرة كلها» [44].

وتشير النصوص الفارسية بصفة خاصة إلى الأخطار الكامنة خلف

مظاهر الأمان البيروقراطية: «هل ادعى لك الملك ذات مرة أنك آمن تماما وأنت في معيته؟! إذن ابدأ منذ تلك اللحظة في الإحساس بعدم الأمان! فإذا ما دأب إنسان على تسمينك، فلابد أن تتوقع أنه سرعان ما يذبحك!»[45].

غير أن الحاجة إلى «الشك والريبة» لا تنحصر فقط في أولئك الذين يشغلون مناصب رفيعة في الهرم البيروقراطي، ففي الصين، كما هي الحال في جميع حكومات الطغيان الشرقي، أو الحضارات المائية، نجد أن الموظفين الذين يشغلون مناصب رفيعة يحسدون أصحاب الوظائف الدنيا، وليس أصحاب المناصب الدنيا أقل ريبة من رؤسائهم، إذ من هذا الجانب يمكن أن يأتي زوالهم في أية لحظة! [46]، وهكذا تنتشر جميع الرذائل الأخلاقية من كذب، وغش ورشوة ونفاق وتملق إلى ألوان من المؤامرات والدسائس، فيحاول كل فرد، وكل فريق تحقيق مصالحه الذاتية وأغراضه الشخصية بشتى السبل. ويتهم كل فريق غيره بالتآمر ليقصيه عن مكانه. وهكذا ينتشر الشعور بالعزلة والوحشة بين الناس: فالحاكم في نظام «الطغيان الشرقي»، أو المجتمع المائي، لا يثق في أحد، والموظف يشك في زميله، والرجل العادي يخاف الوقوع في شرك المؤامرات. وإذا كان هناك شعور بالوحشة في البلاد الديمقراطية، فإن الأفراد الأحرار يشعرون بها أساسا لإحساسهم بالإهمال، لا لأن السلطة تتهددهم في أية لحظة، أو لأنهم يشعرون بأن الطاغية قادر باستمرار، كلما شاء، أن يقف على كرامتهم. ولهذا يلجأون إلى الانزواء والانسحاب السلبي، ومما له مغزاه أن تبهر الرواقية قديما عندما زال المجتمع المتزن في اليونان الكلاسيكية، وحل محله النظام الهلنستي الذي أقامه الإسكندر الأكبر على أساس السلطة المطلقة [47].

تلك هي السمات العامة لنظرية «فيتفوجل» عن الطغيان الشرقي أو الاستبداد المائي التي ترد الطغيان إلى التحكم في مياه النهر، وما يستتبعه ذلك من أعمال جماعية تطلبت وجود السخرة، التي تطلبت بدورها بث الذعر والرعب بين الناس لإرغامهم على الطاعة، ومعاقبة العاصي منهم، وما ينتهي إليه هذا النظام من انتشار الرذائل الأخلاقية.

غير أن السؤال الملح على ذهن المرء، وهو يقرأ هذه النظرية هو: لماذا تكون الحكومة المركزية استبدادية بالضرورة؟! ألا يمكن أن تكون هناك

حكومة مركزية ديمقراطية تتحكم في النهر، وتقوم بجميع المهام المطلوبة عن طريق التعاون لا السخرة؟، وهل صحيح أن جميع الأنهار في العالم التي تعتمد عليها زراعة الأرض في الدول الزراعية أدت إلى ظهور حكومة طغيان؟. الواقع أن فيتفوجل كان ماركسيا في شبابه، لكنه حاول أن يطور الفكر الماركسي الجامد أو أنه أيد ما يقول الماركسيون، وأراد أن يثبت أن سلطة الدولة هي باستمرار سلطة طاغية على الجماهير، حتى وإن كانت الدولة اشتراكية، والنتيجة التي ينتهي إليها هي أن الاتحاد السوفييتي ما هو إلا شكل من أشكال «الطغيان الشرقي»!، لكن الاتحاد السوفييتي نفسه تفكك وتحول إلى دويلات ديمقراطية، تؤكد من جديد أن الديمقراطية لا وطن لها، وأنها يمكن أن توجد حيثما وجد الإنسان على الأرض.

رابعا: النظرية السادومازوخية Sadomasochism

يعبر مصطلح «السادومازوخية» عن العلاقة الوثيقة بين السادية التي هي إيقاع الألم بالآخرين، والمازوخية التي هي-على العكس-تقبل إيقاع الألم على الذات والاستمتاع به.

وينسب مصطلح السادية نسبة إلى المركيز دي ساد Marquis de Sade (1740- 1814)، الذي اشتهر بمؤلفاته ذات المحتوى العنيف في الممارسات الجنسية. وأهم هذه المؤلفات روايته الشهيرة (جوستين وجوليت)، المعروفة أيضا باسم «لعنة الفضيلة، ونعمة الرذيلة». ومع أن «دي ساد» لم يمارس إلا القليل من خياله الخصب الذي كتبه في مؤلفاته، فإنه خلق لنا مصطلحا ارتبط باسمه، وأصبح من أكثر المصطلحات تداولا على ألسنة الكتاب في موضوعات عديدة. كما وجد طريقه إلى التعبيرات المتداولة على ألسنة الناس في وصف أولئك الذين يجدون لذة في إنزال الألم والأذى بالآخرين. ويرى بعض الباحثين أن نزعته السادية التي بدت في سلوكه، وتجلت بشكل صارم في كتاباته إنما تعود إلى كراهيته العميقة لأمه، وهي التي دفعت به إلى محاولة الانتقام من الأنثى بصفة عامة. ومهما تكن خلفية طفولته، فلا شك أنه كان يتمتع باضطراب وعدم اتزان دفع به في النهاية إلى دخول مستشفى الأمراض العقلية حيث أمضى بقية حياته [48].

أما مصطلح المازوخية Masochism فهو القطب المضاد للسادية في علاقة

«السادومازوخية»؟ وهي تعبر عن حالة الفرد في إقباله، وتقبله، لما يمكن أن يقع عليه من ألم أو إيذاء جسمي أو نفسي من شخص آخر واستمتاعه بهذا الألم. وينسب المصطلح إلى الكاتب الروائي النمساوي الذي ارتبطت باسمه هذه الظاهرة وهو «ليبولد زاخر مازوخ Leopold Zacher Masoch» (1836-1895)، الذي ألف الرواية المشهورة «فينوس في الفراء Venus in Furs»، وهي تعبر في بعض أجزائها عن فترات وتجارب من حياة المؤلف نفسه، وخاصة في طفولته. والحادثة التي استرعت اهتمام المحللين النفسيين هي أن «مازوخ» كان في طفولته يعيش مع عمته التي كانت تعاشر عشيقا لها بين الحين والآخر، وقد دفعه حب الاستطلاع ذات مرة إلى الاختفاء في دولاب للملابس ليشاهد ما يحدث بالفعل. وبينما كان «مازوخ» يرصد كل ذلك بحماس واهتمام، بدت منه حركة جلبت الاهتمام إليه، واكتشف أمره، وعاقبته عمته بضرب مؤلم. وهكذا يفسر المحللون قيام ارتباط وثيق بين الألم الذي وقع عليه، وبين لذة الإثارة الجنسية التي كان «مازوخ» يستمتع بها، وبأن هذا الارتباط قد تأصل في نفسه إلى حد جعل من الممكن قيام اعتماد متبادل بين الشعور بالألم واللذة. ويبدو أن هذه التجربة قد تكررت، وأن «المازوخي» مهيأ بطبيعته النفسية إلى مثل هذا الانحراف [49].

وعلينا أن نسوق هنا ثلاث ملاحظات مهمة:

الملاحظة الأولى: هي أنه على الرغم من أن هذين المصطلحين قد ارتبطا في البداية بالجنس، واستخدمتهما مدرسة التحليل النفسي في تفسير الكثير من مظاهر السلوك البشري، فإنهما قد انتقلا بعد ذلك إلى علم النفس الاجتماعي، ثم إلى علم الاجتماع وأخيرا إلى ميدان الفلسفة السياسية، وهي التي تعنينا هنا بالدرجة الأولى.

والملاحظة الثانية: هي أن هناك ارتباطا وثيقا بين المصطلحين، أو بين النزعة السادية المتسلطة التي تفرض سيطرتها على شخص، أو مجموعة من الأشخاص، وبين النزعة المازوخية التي تستسلم، بل وتستعذب الألم الذي يقع عليها، مما يبرر جمعهما في مصطلح واحد هو ما نسميه بالعلاقة «السادومازوخية»، وهي العلاقة التي يكون فيها الطرف الأول قوة مسيطرة متسلطة تفرض إرادتها، في حين يكون الطرف الثاني شخصية مستسلمة خاضعة.

والملاحظة الثالثة: هي أنه إذا كان علم النفس قد نظر، في البداية، إلى هذه العلاقة على أنها تمثل انحرافا عن الطريق السوي، فإن معظم علماء النفس يعتبرونها الآن نزعات طبيعية عند البشر رغم أنها قد توجد بصورة منحرفة عند بعضهم. يقول إريك فروم: «إن النزعات السادومازوخية موجودة عند البشر بدرجات مختلفة في الأشخاص الأسوياء والمنحرفين على حد سواء» [50]. والعامل الخفي في هذه العلاقة هي تبعية كل طرف للآخر واعتماده عليه، وقد يبدو ذلك واضحا في الشخص المازوخي الذي يمثل الجانب الضيف الخانع المستسلم، وقد نتوقع أن تكون الشخصية السادية هي، على العكس، قوية ومستقلة ويصعب اعتمادها على الشخصية الضيفة أو تمسكها بها. ومع ذلك فالتحليل الدقيق يكشف عن وجود هذه التبعية بين الطرفين، فالشخص السادي يحتاج إلى الشخص الذي يتحكم فيه ويسيطر عليه: «إنه يحتاج إليه بشدة مادام شعوره بالقوة كامنا في واقعة أنه سيد لشخص ما. وهو قد لا يعي هذه التبعية على الإطلاق. ومن هنا فقد يعامل الرجل زوجته على نحو سادي تماما، وقد يكرر على مسامعها أنها تستطيع أن تترك البيت في أي وقت، وأنه سيكون سعيدا للغاية لو أنها فعلت ذلك. وكثيرا ما يعتصرها الألم حتى أنها لا تجرؤ على مغادرة المنزل. وهكذا يستمر كل منهما في الاعتقاد بأن موقفه هو الموقف الصحيح. غير أن الزوجة لو انتابتها شجاعة مفاجئة جعلتها تجرؤ على القول بأنها ستتركه، فقد يحدث شيء غير متوقع تماما بالنسبة لهما معا: إذ يصبح الزوج بائسا منهارا يتوسل إلى زوجته ألا تتركه، وسوف يعلن كم هو يحبها وما إلى ذلك. ولما كانت الزوجة تخشى، عادة، أن تفرض حقوقها أو مركزها على أي نحو، فإنها تميل إلى «تصديقه وتغير قرارها وتبقى. وعند هذه النقطة تبدأ اللعبة من جديد، فالزوج يستأنف سلوكه القديم، والزوجة تجد الأمر يزداد صعوبة في البقاء معه، فتنفجر مرة أخرى، وينهار الزوج من جديد، فتبقى معه، وهكذا يتكرر الموقف مرات عديدة» [51].

ويعتقد «فروم» أن هذه العلاقة الزوجية تتكرر آلاف المرات، كما تتكرر بالطريقة نفسها في علاقات شخصية أخرى، والزوج لا يكذب عندما يعلن حبه لزوجته، أو أنه لا يستطيع الحياة من دونها. إذ بغض النظر عن الحب، فهو فعلا لا يستطيع أن يحيا من دونها، أو بتعبير أدق، من دون شخص آخر

يشعر أنه أداة عاجزة في يده». وفي حالات أخرى كثيرة نجد الشخص السادي يحب بوضوح تام أولئك الذين يشعر معهم بقوته أو يمارس عليهم سيطرته سواء أكانوا زوجته أم طفله أم مساعده أم شحاذا في الطريق، فهناك شعور «بالحب»، بل حتى شعور بالعرفان والامتنان نحو الموضوعات التي يسيطر عليها. وقد يعتقد أنه يرغب في السيطرة على حياتهم لأنه يحبهم كثيرا، وهو بالفعل يحبهم لأنه يسيطر عليهم. وهو يرشوهم بالأمور المادية، والمديح أو بتأكيد الحب، أو التباهي بالذكاء والبراعة أو إثارة الاهتمام. وقد يعطيهم كل شيء-كل شيء سوى شيء واحد: الحق في أن يكونوا أحرارا ومستقلين [52].

قد لا تبدو الشخصية السادية محيرة مثل الشخصية المازوخية، فإيذاء الآخرين، ومحاولة السيطرة عليهم قد لا يكون شيئا «طيبا» في ذاته، لكنه يبدو أمرا طبيعيا تماما، وقديما ذهب «توماس هوبز» إلى «أن رؤية الشر الذي يلحق بالآخرين تسر الناظرين، لا لأنها شر، بل لأنها شر يلحق بالآخرين» [53]. وهو يقول أيضا: «إني لأعتقد أن هناك ميلا عاما، لدى البشر جميعا، وهو تعبير عن الرغبة الدائمة التي لا تستقر نحو الحصول على القوة بعد القوة، وهي رغبة لا تهدأ أو لا تتوقف إلا بالموت..» [54] ومن هوبز إلى هتلر الذي شرح الرغبة في السيطرة على أنها النتيجة المنطقية لقانون صراع الكائنات الحية من أجل البقاء، وبقاء الأصلح. أصبحت الرغبة العارمة في القوة والسيطرة تفسر على أنها جزء من الطبيعة البشرية، ولا تحتاج إلى أي تفسير آخر غير ما نشاهده.

أما الشخصية المازوخية التي يميل فيها المرء إلى تقبل الألم، فإنها تبدو لغزا محيرا. إذ كيف يمكن للمرء أن يفهم أن الناس لا يكتفون بالتقليل من أنفسهم أو إضعافها أو إيذائها، وإنما يستمتعون بذلك أيضا؟. ألا يتناقض ذلك مع تصورنا لطبيعة النفس البشرية التي تتجه إلى اللذة والمحافظة على الذات؟. هذا كله صحيح، غير أن النفس البشرية يمكن أن تميل كذلك، فيما يبدو، إلى البحث عن المعاناة، والألم، والضعف، والعذاب، بل إلى البحث عن البؤس واليأس والشقاء: «وكل المطلوب في هذه الحالة أن يكون المرء ضعيفا «أخلاقيا»، وذلك بأن يعامل معاملة الطفل الصغير، أو أن يخاطب على هذا النحو، وأن يوبخ بعنف، أو أن يذل بطرق مختلفة، في

حين أنه يتم إشباع النزعة السادية بالوسائل المقابلة أعني بإيذاء الآخرين بدنيا، وتوثيقهم بالحبال والأصفاد، أو بإذلالهم بالأفعال أو الأقوال» [55].

ومن هنا فقد ذهب بعض علماء النفس، وكذلك بعض علماء الاجتماع، إلى القول إنه إذا كان هناك أناس يسعون إلى الخضوع والاستسلام، والمعاناة، فلا بد أن تكون هناك «غريزة» تستهدف تحقيق هذا الهدف على وجه التحديد. ثم جاء «فرويد»وألقى مزيدا من الضوء، والتفسير النظري، على هذا الميل الذي اعتقد أنه نتيجة لما أسماه «بغريزة الموت». غير أن الفرد أدلر A.Adler (1875-1937) هو الذي وضع هذه الميول في قلب مذهبه لا على أنها «سادو-مازوخية»، بل على أنها «الشعور بالدونية» من ناحية، و«الرغبة في القوة أو السيطرة» من ناحية أخرى، وهكذا أخذ التحليل النفسي للعلاقة السادومازوخية، أبعادا اجتماعية أكثر عمقا على يد «فلهلم رايخ-Wil helm Riech» (1900-1957)، و«كارن هورني Karen Horney(1885-1952) وإريك فروم Eric Fromm(1980-1950) ، وكانت أهم هذه الدراسات جميعا تلك التي قام بها هذا الأخير، والتي عرضها في كتابه الشهير «فرار من الحرية Escape from Freedom»، حيث قام بتحليل الشخصية المازوخية التي ترتكز أساسا على «الخوف» وتمتلئ رعبا من الوحدة واللا جدوى «والفرد الخائف أو المذعور يبحث عن شخص ما، أو شيء ما، يربط به ذاته. فهو لم يعد يطيق أن يكون ذاتا فردية فيحاول، وهو في حالة هياج شديد، أن يتخلص منها، وأن يشعر بالأمان، من جديد، بالتخلص من هذا العبء. أعني من الذات» [56]. والمازوخية هي إحدى الطرق لتحقيق هذا الهدف، «فالأشكال المختلفة التي تتشكل فيها لا تستهدف إلا شيئا واحدا هو أن يتخلص الفرد من ذاته أو ضياع هذه الذات، وبعبارة أخرى: أن يتخلص من عبء الحرية. وهذا الهدف واضح في تلك النزعات المازوخية التي يسعى فيها الفرد للخضوع لشخص ما، أو قوة أو سلطة يشعر أنها تغمره بقوتها. (ومسألة القوة الفائقة لشخص آخر، هي باستمرار مسألة نسبية، فقد تعتمد على القوة الفعلية لهذا الشخص الآخر أو على اقتناع المرء بعجزه الكامل وتفاهته التامة). والمهم أن الشخصية المازوخية تشعر بضآلة ذاتها ويزداد إحساسها بالتفاهة، ربما لأن الشخص يجعل الخوف يتفاقم ويزداد سؤا في محاولة كي يشفى منه، فيقع في صراع وعذاب بين أن يكون مستقلا وقويا وبين

شعوره بالعجز والتفاهة، فإذا استطاع أن يصل إلى تحقير ذاته الفردية بحيث تتحول إلى «لا شيء»، استطاع، في الوقت ذاته، أن ينقذ نفسه من هذا الصراع، ويكون الشعور بالضآلة والعجز هو الطريق إلى الخلاص. فإذا وجدت الشخصية المازوخية نماذج حضارية أو ظروفا اجتماعية مناسبة كالخضوع «لزعيم» أو قائد-كما هي الحال في نظم الطغيان-يمثل القوة التي تبتلعه، فإنه يشعر بالأمان، لاسيما إذا وجد نفسه متحدا مع ملايين غيره من الذين يشاركونه هذه المشاعر نفسها، ذلك لأن الشعور بالعجز والتفاهة، واللا جدوى هي عناصر أساسية في الشخصية المازوخية، وفي سبيل البحث عن معنى، والتغلب على الشعور بالدونية تحاول هذه الشخصية أن تصبح جزءا من كل أكبر وأعظم وأشد قوة خارج ذاتها تنغمس فيه، وتشارك فيه. وقد تكون هذه القوة الأكبر هي الزعيم القائد، أو قد تكون إلها، أو مؤسسة أو أمة.. . الخ [57].

وعندما يصبح جزءا من هذه القوة أو من هذا الكل، يشعر هو نفسه بأنه أصبح شخصية قوية، وخالدة، وعظيمة، وصامدة لا تهتز، ومن ثم يتخلى عن ذاته، وعن قوته الخاصة وعن كبريائه، وعن حريته، ويحظى بكبرياء جديدة، وأمان جديد من مشاركته في هذه القوة التي ينغمس فيها، والتي تنقذه من تحمل المسؤولية واتخاذ أي قرار في شأن حياته ومعناها، أو تحديد مصيره. كل ما يعن له من أسئلة يجد له إجابة عن طريق علاقته بالقوة التي ارتبط بها: فسيده هو الذي يحل كل مشكلة، ويجيب عن أي سؤال. وهكذا يتحدد معنى حياته، وهويته، وذاته عن طريق الكل الأكبر الذي يغمره ويضيع بداخله [58].

تلك كانت، بإيجاز شديد الخصائص العامة للشخصية المازوخية الخاضعة المستسلمة، التي لا تجد لنفسها قيمة ولا لحياتها معنى إلا من خلال شخصية أقوى وطاغية تحيط بها وتشعرها بالأمان وتقوم نيابة عنها بالمسؤولية. فما خصائص هذه الشخصية الأقوى، الشخصية السادية المسيطرة؟. «جميع الأشكال السادية التي يمكن أن نلاحظها ترتد، في نهاية الأمر، إلى دافع أساس واحد هو السيطرة الكاملة على الشخص الآخر، بأن تجعله موضوعا عاجزا تحت إرادتها، وتصبح هي الحاكم المطلق عليه، بل أن تصبح إلهه، وأن تتصرف فيه كما تشاء، فتذله، وتستعبده،

ويكون هدفها الأساسي، أن تجعله يعاني فلا توجد سيطرة على شخص آخر أقوى من بث الألم فيه لإرغامه على الإحساس بالمعاناة، دون أن يكون قادرا على الدفاع عن نفسه. إن متعة السيطرة التامة على شخص آخر (أو أية موضوعات حية أخرى) هي ماهية الدافع السادي»[59]. وهذا الميل للذات البشرية لأن تكون سيدا مطلقا على شخص آخر هو الضد المباشر للميل المازوخي، وقد يبدو محيرا أن يرتبط هذان الميلان المتعارضان ارتباطا وثيقا: فالرغبة في الخضوع والتبعية والمعاناة والعذاب هي عكس الرغبة في السيطرة، والتسلط، وجعل الآخرين يعانون. غير أن الحاجة الأساسية الكامنة في الميلين هي في الواقع حاجة واحدة تنبع من العجز عن تحمل العزلة والوحدة وضعف الذات. ويقترح إريك فروم تسمية هذه الحاجة المشتركة بين الميلين باسم «التكافل Symbiosis» وهو مصطلح يعني اشتراك فردين مختلفين في معيشة واحدة لفائدة كل منهما، ويقول موضحا هذا المصلح: «إن التكافل بالمعنى السيكولوجي الذي نقصده هو اتحاد ذات الفرد مع ذات أخرى (أو أية قوة أخرى تقع خارج الذات) بطريقة تجعل كلا منهما يفقد تكامل ذاته (أو استقلالها) ويعتمد على الآخر اعتمادا تاما. وهكذا يحتاج الشخص السادي إلى موضوعه، بقدر ما يحتاج إليه الشخص المازوخي تماما»[60]. والفارق بينهما هو أن أحدهما يبحث عن أمان في شخص يبتلعه، والآخر يسعى إليه عن طريق ابتلاع شخص آخر، لكن في الحالتين يضيع استقلال الذات، في إحداهما تذيب نفسها في قوة خارجية، وفي الحالة الأخرى توسع من ذاتها بحيث تجعل الآخر جزءا منها، ومن ثم تحصل على القوة التي كانت تنقصها كذات مستقلة، فالعجز عن تحمل وحدة الذات هو باستمرار الدافع للدخول في علاقة تكافلية مع شخص آخر، وهكذا يتضح السبب في امتزاج الميول السادية والمازوخية بعضها مع البعض الآخر بصفة دائمة، ورغم أنهما على السطح الظاهري يبدوان متناقضين، فإنهما من حيث الجوهر يضربان بجذورهما في حاجة أساسية واحدة[61].

أما في ميدان العلاقات السياسية، فإننا نجد الشخصية السادية تتحول إلى شخصية استبدادية، هي شخصية الطاغية المتسلط، أو القوة الآمرة النشطة التي لا تعترف بالمساواة بين الناس لأنها تتعارض مع الفلسفة التي

تقوم عليها، صحيح أنها تستخدم «كلمة» المساواة، لكنها لا تستخدمها بمعناها الحقيقي، بل وفقا للأعراف والعادات، أو لأنها تخدم مصالح معينة مؤقتة. إن العالم، عند مثل هذه الشخصية الطاغية، يتألف من نوعين من البشر: الفئة الأولى هم الأقوياء المتميزون، والثانية هم الضعاف الذين لا حول لهم ولا قوة، أو هو يتألف من الأعلى والأدنى. والشخصية الأعلى المتميزة هي شخصية «القائد» أو «الزعيم»، «مبعوث العناية الإلهية» (62)، الذي لابد أن تخضع له الشخصيات الأدنى-المازوخية-السلبية العاجزة: «فليس هناك شيء، يفعلونه، أو يشعرون به، أو يفكرون فيه لا يرتبط على نحو ما بهذه الشخصية القوية، إنهم يتوقعون الحماية منه هو، ويريدون أن يكونوا تحت رعايته «هو»، ويجعلونه «هو» مسؤولا كذلك عن نتائج أفعالهم» (63). وهكذا يتحول هذا القائد الملهم إلى «ساحر» يعينهم على الحياة، ويحقق لهم مطالبهم في الحماية والأمن، والنمو والتطور، ولهذا تراهم يحتجون إذا تركهم وذهب، أو هدد أن يتركهم، لأنهم يشعرون «بالوحدة» من دونه، ويعجزون عن الفعل، ولا يستطيعون اتخاذ أي قرار! إنها شخصيات هزيلة تريد باستمرار أن تكون تابعة منقادة، معفاة من المسؤولية، وذلك هو الفرار من الحرية!

وأقوى مثال للعلاقة «السادومازوخية» بين الطاغية وشعبه إنما يوجد في ألمانيا النازية، وإن كان ينطبق على كل الطغاة في جميع مراحل التاريخ، فقد كان «هتلر» (1889-1945) شخصية سادية متسلطة-على نحو ما كان موسوليني في إيطاليا (1883-1945)-تهدف إلى السيطرة التي لا حد لها على الآخرين، ابتداء من المحيطين به، وامتدادا إلى الشعب الألماني، ثم إلى العالم بأسره! وفي استطاعتنا أن نجد تعبيرات منوعة عن الرغبة السادية العارمة في الحصول على القوة والسيطرة في كتاب هتلر المعروف «كفاحي Mein Kampf» الذي يعرض بالتفصيل للعلاقة بين «الزعيم الملهم» الذي يفكر للآخرين ويخطط ويوجه، وبين جميع أفراد المجتمع المستسلمين الخاضعين، ثم العلاقة بينهما، وهي علاقة يسودها ازدواج التناقض Ambivallence، فهو يحب الجماهير الألمانية ويحتقرها في وقت واحد، فالشخصية السادية لا تستطيع الحياة من دون الموضوع الذي تمارس عليه سطوتها، وسيطرتها، لكنها في الوقت نفسه لا تحترمه. ولهذا فإننا نجد هتلر يتحدث عن رضا الجماهير بالخضوع لسيطرته يقول «ما تريده هذه

الجماهير هو انتصار الأقوى، وسحق الأضعف، واستسلامه بغير شروط»..
. ويقول أيضا «إن الجماهير كالمرأة.. تريد أن تخضع لرجل قوي لا أن يسيطر عليها رجل ضعيف، ولهذا فإنها تحب الحاكم القوي، لا الحاكم المتضرع المتوسل، وهي في أعماقها تكون أكثر اقتناعا بالنظرية التي لا تتسامح مع الخصوم، لا النظرية التي تمنحها حرية ليبرالية، لأنها تشعر بالضياع في تعاملها مع هذه الحرية، بل قد تشعر بسهولة بأنها وحيدة مهجورة» (64).

ويعتقد هتلر أن «الزعيم» «قادر على الاستحواذ على إرادة الجماهير، بل تحطيم هذه الإرادة، إذا أصاخت السمع بعمق لقوة أعلى تتحدث إليها، وتلك في رأيه هي ماهية الدعاية، لكن الزعيم العبقري عليه أن يختار أفضل الأوضاع التي يمكن فيها لهذه الجماهير أن تفقد إرادتها وتذوب شخصيتها أمامه، وهو لا يتردد في الاعتراف بأنه عندما تكون الجماهير منهكة بدنيا فذلك هو الوضع الأمثل للإيحاء إليهم. ومن هنا فهو يحصي ساعات النهار أو الليل التي تكون مناسبة أكثر لعقد الاجتماعات السياسية للجماهير، ويرى أن ساعات المساء أفضل، يقول: «يبدو أن إرادة الناس تكون في الصباح، وطوال اليوم، قوية قادرة على التمرد على من يحاول إرغامها لقبول إرادة شخص آخر، أو رأي مختلف. أما في المساء، فإنهم يستسلمون بسهولة شديدة لقوة مسيطرة ذات إرادة أقوى، وكل اجتماع من هذه الاجتماعات يمثل مباراة في المصارعة بين قوتين متعارضتين، والخطيب الماهر البارع الذي يتصف بطبيعة الرسل المسيطرة ينجح الآن بسهولة في أن يضم إلى صفوف الإرادة الشعبية أولئك الذين خبروا بأنفسهم ضعف قوتهم على المقاومة بطريقة طبيعية، أكثر مما يضم أولئك الذين يتلقون الأوامر من نشاط عقولهم وقوة إرادتهم..» (65).

وهكذا كان «هتلر» على وعي كامل بالظروف التي تخلق الرغبة العارمة في الخضوع والاستسلام، ولقد وصف هو نفسه، وصفا رائعا، موقف الفرد أثناء الاجتماع الجماهيري:

«الاجتماع الجماهيري ضروري، لا لسبب إلا لأن الذي يعتنق حركة جديدة يشعر أنه وحيد، ويغمره الخوف بسهولة من هذه الوحدة. وهو يتلقى في هذا الاجتماع للمرة الأولى صورة مجتمع أعظم، وهي صورة

تجعل معظم الناس أكثر شجاعة وأشد قوة.. فإذا ما خطا الفرد لأول مرة خارج «ورشته الصغيرة»، أو خارج مشروع كبير يشعر فيه بالضآلة البالغة- إلى الاجتماع الجماهيري، فإنه يجد نفسه محاطا بآلاف مؤلفة من البشر يؤمنون بما يؤمن به.. فإنه هو نفسه يستسلم للتأثير السحري لما نسميه بالإيحاء للجماهير» [66].

ويصف جوبلز (1945- 1897) J.Goebbels -الزعيم النازي المعروف ووزير الدعاية في الحكومة النازية ابتداء من عام 1933- الجماهير بهذه الخصائص نفسها: «فالجماهير لا تريد شيئا على الإطلاق سوى أن تحكم بطريقة لائقة»، وعنده أن الجماهير بين يدي الزعيم القائد أشبه بقطعة الحجر بين أصابع المثال، وليس ثمة مشكلة بين القائد وجماهيره إلا بقدر ما تكون هناك مشكلة بين الفنان الرسام والألوان التي يرسم بها![67].

أما علاقة «السادومازوخية» المتضايفة، والتي يعتمد فيها كل طرف على الآخر، فإن جوبلز يكشف لنا عن مدى ضيق القائد عندما يبتعد عن الجماهير «إن المرء لينتابه أحيانا يأس عميق، ولا يستطيع أن يتغلب عليه، اللهم إلا إذا واجه الجماهير مجددا، فالشعب هو ينبوع قوتنا..»[68] وهكذا يكشف «جوبلز»، بوضوح، عن اعتماد الشخصية السادية، شخصية القائد المستبد المتسلط، على الجماهير التي يستمد منها-أو قل من ضعفها-قوته، حتى إنه ليشعر باليأس والقنوط، بل بالضعف والفراغ إذا لم يجدها أمامه!. أما الجماهير نفسها فلا بد من ترويضها حتى ننمي لديها الرغبة في الخضوع والاستسلام لقوة أعلى، وسلطة أعظم، وإن كان ذلك لا يعطيها شيئا من القيمة الذاتية، إن قيمتها تكمن فحسب في أنها موضوع يخضع للشخصية السادية لتمارس عليه تسلطها: «فالفرد ليس شيئا، ولا قيمة له ولا اعتبار. وعليه أن يتقبل هذه التفاهة الشخصية، وأن يذيب نفسه في قوة أعلى، وأن يشعر بالفخر لأنه يشارك في هذه القوة»[69]. ويقول هتلر موضحا هذه الفكرة نفسها وهو يعرف المثالية: «المثالية هي وحدها التي تؤدي بالناس إلى الاعتراف طواعية بامتياز القوة والسلطة، وهكذا يصبحون ذرة من الغبار في ذلك النظام الذي يشكل الكون بأسره..»[70]، والرجل الاشتراكي، فيما يقول جوبلز، هو الذي يخضع الأنا للأنت، والاشتراكية هي التضحية بالفرد في سبيل الكل[71]. والتضحية بالفرد وجعله ذرة غبار،

تعني إنكار حقه، في رأي هتلر، وفي أن يكون له رأي خاص به أو مصالح شخصية، أو أن يبحث عن سعادته الخاصة. فهذه الأفكار هي جوهر التنظيم السياسي للعلاقة السادومازوخية بين القائد والشعب، إذ لابد من التنازل عن الذات، وعن الأنانية، والمصالح الخاصة، والسعادة الشخصية، فليسقط ذلك كله وليذهب إلى الجحيم فيما يرى هتلر! ولابد من تربية الطفل بحيث نغرس فيه هذه الأفكار: «فهدف التربية ألا يؤكد الفرد ذاته، وأن الطفل في المدرسة ينبغي أن يتعلم الصمت. أن يكون صامتا، ليس فحسب عندما يوجه إليه اللوم، بل عليه أن يتعلم أيضا، إذا دعت الضرورة، أن يتحمل الظلم في صمت» [72]. وإذا كانت التربية النازية تستهدف هنا خلق شخصيات مازوخية ضعيفة مستسلمة، فإنها لا تنسى الجانب الآخر، أعني خلق شخصيات سادية تواصل ما يقوم به «الصفوة» من السيطرة على الآخرين. يقول هتلر أيضا: «إن تطور التلميذ وتربيته بأسرها، لابد أن يتجه إلى أن نغرس فيه الاقتناع بأنه متفوق على غيره تفوقا مطلقا.. كما ينبغي على الطفل أن يتعلم من ناحية أخرى كيف يعاني من الظلم دون أن يتمرد»، وتلك هي الخاصية التي تتميز بها العلاقة السادومازوخية: علاقة ازدواج التناقض، القوة والضعف، السيطرة والاستسلام، الحب والكراهية، الامتنان والاحتقار، الرغبة العارمة في السيطرة، والرغبة العارمة في الخضوع والاستسلام في آن معا. وهي العلاقة التي تربط بين قادة النازية والجماهير، فالرغبة العارمة في القوة والسيطرة على الجماهير هي صفات «القادة» والزعماء والصفوة، تقابلها الرغبة العارمة في الخضوع والاستسلام من جانب الجماهير [73].

والحق أن هؤلاء القادة لم يخفوا قط هذه الرغبة في السيطرة، بل كانوا يتحدثون عنها في صراحة مذهلة، وإن كانوا يضعونها، في بعض الأحيان، في صورة أقل عدوانية، عندما يتحدثون عن رغبة الجماهير في أن تحكم،، وأن يكون لها قائد. و«القادة» أو «الزعماء» هم وحدهم الذين يحق لهم الاستمتاع بالسلطة، والسيطرة والقوة (أو الجانب السادي في هذه العلاقة). أما الجماهير فإن عليها أن تقنع بالخضوع والاستسلام، ولكنها إن أرادت ممارسة هذا «الجانب السادي» فلديها الأقليات العرقية، والأقليات السياسية، داخل ألمانيا وخارجها، ذلك لأن الأمم الأخرى، توصف عند

النازي، بأنها ضعيفة عاجزة عديمة الجدوى، وفي حالة انهيار، ومن ثم فهي موضوعات يمكن أن تتغذى عليها سادية الجماهير: «فعلى حين أن هتلر وبطانته من البيروقراطيين قد استمتعوا بالقوة والسيطرة على الجماهير الألمانية، فإن هذه الجماهير نفسها قد تعلمت أن تستمتع بالقوة والسيطرة على الأمم الأخرى، وأن تندفع بانفعال طاغ للسيطرة على العالم»[74] ولا يتورع هتلر عن أن يعلن رغبته، أو رغبة حزبه، في السيطرة على العالم باعتبار ذلك هدفه الرئيسي، يقول ساخرا من نزعة السلام: «الواقع أن فكرة السلام البشري، ربما كانت فكرة طيبة، كلما كان الإنسان ذا مستوى أعلى، وبعد أن يكون قد قهر العالم بالفعل، وأخضعه لسيطرته، لدرجة تجعله السيد الوحيد على هذه الأرض»[75]. ويقول مجددا «في هذه الحقبة المسمومة بالعنصر العرقي، فإن الدولة التي تنذر نفسها للمحافظة على أفضل العناصر العرقية ودعمها، لابد أن تكون يوما ما سيدة العالم»[76] وهكذا يفسر نزعته للسيطرة على الشعوب الأخرى على أنها لمصلحة هذه الشعوب، بل لمصلحة الحضارة والثقافة البشرية بأسرها، فالرغبة في السيطرة تضرب بجذورها في القوانين الأزلية للطبيعة. وكل ما فعله «القائد» هو أنه تعرف فحسب على هذه القوانين واتبعها، فهو نفسه تسيره قوة أعلى يسير تحت إمرتها هي الله أو القدر أو التاريخ أو الطبيعة، وليست محاولته للسيطرة على العالم إلا دفاعا ضد محاولات الآخرين للسيطرة عليه، وعلى الشعب الألماني، إنه في الحقيقة لا يريد إلا السلام والحرية! [77]، لكنه لا يريد سلام النائحات الباكيات الممسكات بسعف النخيل، بل السلام الذي يقوم على السيف المنتصر لشعب من السادة يضع العالم في خدمة ثقافة أرقى. وهكذا امتد نطاق الرغبة في السيطرة، من السيطرة على الشعب الألماني، ليشمل السيطرة على كل البشر!، فسيطرة الطاغية هي سيطرة مطلقة لا يحدها حد، ورغبته في السلطة رغبة نهمة لا ترتوي أبدا.

تلك كانت مجموعة متنوعة من النظريات التي تفسر ظاهرة الطغيان بصفة عامة، والطغيان الشرقي بصفة خاصة: بعضها من منظور فلسفي كما هي الحال في نظريتي أرسطو وهيجل وغيرهما، ومنظور اقتصادي كما فعلت الماركسية فيما أسمته «بالنمط الآسيوي للإنتاج»، وهي النظرية التي طورها كارل فيتفوجل على وجه الخصوص. وأخيرا كانت نظرية التحليل

النفسي التي ردت الطغيان، لاسيما عند إريك فروم إلى العلاقة «السادومازوخية»، وهو إن كان قد ركز على طغيان النازية، فإن ذلك لا يعني أنه لا يمكن تطبيقه على الطغيان الشرقي، فالفكرة واحدة في طغيان أي شخصية استبدادية متسلطة تروض الجماهير الخانعة العاجزة على الاستسلام وتقوم بالتفكير والتخطيط نيابة عنها، بحيث تصبح هذه الجماهير مجرد أداة طيعة في يد «القائد الملهم»، و«الزعيم الأوحد»!.

وقد يجوز لنا أن نستبعد نظرية أرسطو التي تقول إن الشرقيين ولدوا عبيدا، فهم بطبيعتهم يتحملون الطغيان بغير شكوى أو تذمر.. الخ. فليس من الناس من يولد عبدا، وليست هناك شعوب تعشق الحرية، وشعوب أخرى تسعى إلى العبودية. لكن لابد لنا أن نقول من ناحية أخرى إن الشرقيين ألفوا الطغيان من طول معاشرتهم له، حتى أصبح لديهم «الاستعداد»-وهو طبعا استعداد مكتسب-لقبول هذا اللون من الحكم على أنه أمر طبيعي!، أو أنه قدر مفروض عليهم لا يستطيعون التخلص منه، وهو وهم خلقه سلوك الطغاة طوال التاريخ!.

أما النظرية الثانية-نظرية فيتفوجل-فقد تكون هناك اعتراضات كثيرة عليها، لكنها في الواقع، وهذا هو الجانب المهم، تبرز دور العوامل الاقتصادية في نشأة الطغيان، وإن كان ذلك لا يمنع بالطبع من تضافر العوامل السيكولوجية معها، بحيث تتحول العلاقة بين الحاكم والمحكوم إلى علاقة «سادومازوخية» كما أشار إريك فروم الذي لم يغفل هو نفسه أثر العوامل الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية التي أدت إلى ظهور النازية في ألمانيا.

خامسا: نتائج

لعلنا في النهاية نقول كلمة موجزة عن الآثار السيئة التي يخلفها الطاغية في شعبه، ثم كيف يمكن أن نتخلص من حكم الطاغية.

ا- أما كيف يمكن أن نتخلص من حكم الطاغية، فلا سبيل أمامنا سوى حل واحد هو أن نفعل ما فعل الغرب، فنفر منه إلى الحكم الديمقراطي، ونتمسك به ونحرص عليه، وعلينا أن نعي جيدا درس «الاتحاد السوفييتي» المنحل الذي لم يجد أمامه، بعد أكثر من سبعين عاما من حكم الطغاة، سوى أن يلجأ إلى الديمقراطية، ويمارسها فعلا لا اسما.

2- لابد أن نكون على يقين من أن الديمقراطية ممارسة، وأنها تجربة إنسانية تصحح نفسها بنفسها، وبالتالي لابد أن نتوقع ظهور كثير من الأخطاء في بداية المسيرة، لكن ذلك لا يصح أن يقلقنا وليكن شعارنا: إن أفضل علاج لأخطاء الديمقراطية هو المزيد من الديمقراطية!

3- ما يقال أحيانا من أن الشعوب المتخلفة لا تستطيع أن تحكم نفسها بنفسها حكما ديمقراطيا صحيحا، كما فعل «مل»، أو أن الديمقراطية يستحيل تطبيقها في شعب أمي كما قال «رسل»، ذلك كله مردود عليه بسؤال واحد: وما البديل؟ والجواب هو: البديل هو حكم الطاغية أو المستبد أو الدكتاتور أو ما شئت من أسماء. وإذا كانت الديمقراطية ممارسة، فإننا سوف نبدأ بعد أن يحكمنا الطاغية عشرات السنين، من البداية، من الصفر! والديمقراطية الناقصة، أو العرجاء، خير ألف مرة من حكم الطغيان، ولقد جربنا نحن في مصر هذين النظامين وكانت الهوة بينهما شاسعة.

4- ما يقوله مونتسكيو من «أن الحكومة المعتدلة هي أصلح ما يكون للعالم المسيحي، والحكومة المستبدة هي أصلح ما يكون للعالم الإسلامي»[78]، هو قول يكرر بصورة باهتة التعصب الأرسطي القديم، مع فارق واحد هو أن تعصب أرسطو كان «عرقيا» يفرق بين الأجناس في حين أن تعصب مونتسكيو تعصب ديني يعمد إلى التفرقة بين الأديان، فليس في الدين الإسلامي ما يمنع من تطبيق الديمقراطية التي تعتمد على الحرية والعدالة والمساواة وغيرها من الأفكار التي تجد الدعوة إليها واضحة صريحة في آيات الكتاب الكريم. فإن احتج أحد بأن التاريخ الإسلامي حكمه طغاة، أشرنا بالرجوع إلى ما سبق أن ذكرناه بالتفصيل عن «الواقع.. والمثال» في الفصل الثاني من الباب الأول من هذا البحث [79].

5- وسائلنا في الوصول إلى الحكم الديمقراطي ثلاثة:

أ-التربية، (في المدرسة، في المنزل.. . الخ)، تعويد الطفل احترام الرأي الآخر، واحترام رأيه هو نفسه، كرامة الإنسان وقيمته، التفكير الحر، رأي الأغلبية.. . الخ.

ب-القانون واحترامه مما يتيح ممارسة المبادئ الديمقراطية على مستوى جماعي، فإن كان هناك من هو فوق القانون اختفت الديمقراطية.

جـ-أجهزة الإعلام المختلفة: الإذاعة، التلفزيون، الصحف، فهي كلها يمكن

أن تقوم بدور بالغ الأهمية لبث المبادئ الديمقراطية.

6- ليس ثمة ضرورة لمحاكاة النموذج الأمريكي، أو الفرنسي أو الإنجليزي، في النظام الديمقراطي، فهذه كلها صور من الديمقراطية تختلف، فيما بينها اختلافا ظاهريا، وفقا لتاريخ كل بلد وثقافته، لكنها تتفق جميعا في الأسس أو المبادئ العامة وهي:

أ-أن يكون الشعب مصدر السلطات جميعا. (بالفعل أي بالممارسة، وليس بالاسم أي يكون ذلك نصا من الدستور وكفى!)

ب-أن تكون الحرية (في الفكر والقول والعمل، حرية العقيدة وحرية التعبير... الخ) مكفولة للجميع (فعلا، لا كلاما، فقد شبعنا من الكلام!).

جـ-أن تتحقق المساواة بين أفراد الشعب.

د-احترام الإنسان: قيمته وكرامته.. . الخ.

7- هذه وسيلتنا الوحيدة للفرار من الطاغية، وإلا فإن علينا أن نختار عضوا من العائلة الكريهة-عائلة الطغيان-التي سبق أن عرضنا لها في الفصل الثالث من الباب الأول من هذا البحث. وإن كان علينا أن نعلم أن للطغيان صورا شتى، لكن أسوأها جميعا هو الطاغية الذي يرتدي صراحة عباءة الدين. وإن كانت جميع صور الطغيان لابد أن تعطي لنفسها صفة القداسة حتى يتحول الطاغية في نهاية الأمر إلى «ولي النعم»! على نحو ما كان لقب الحاكم عندنا إلى عهد قريب. أما العهد البعيد فقد بدأنا فيه بتأليه الحاكم حتى أصبح هو: ملك الناس، إله الناس!.

8- لا جدال في أن انفصام الشخصية الظاهر جدا في الشخصية الشرقية جاء نتيجة لحكم الطاغية الذي يعتمد، كما رأينا مرارا، على مبدأ الخوف وبث الرعب في قلوب الناس، فلا يستطيع أحد أن ينتقد أو يناقش ولا أن يفكر بصوت مسموع، فيلجأ إلى الرياء والنفاق والتملق في الظاهر، ولا يفصح عما بداخله إلا إذا اختلى بصحبة يثق فيها، وهكذا يعتاد أن تكون له شخصية ظاهرة علنية هي التي تقول «نعم» بصفة مستمرة، وشخصية خفية مستترة يمكن أن تقول: «لا» في أوقات خاصة!

9- سوف ينعكس هذا الانقسام في جميع سلوك الفرد وتصرفاته بحيث يكون نمطا للشخصية: فتراه أولا يهتم بالشكل دون الجوهر، فيكون تدينه زائفا لا يأخذ من الدين سوى جانبه الظاهري السهل ويترك الجوهر الذي

يتجلى في الصدق، والإخلاص، والأمانة، والتعاون، والضمير، والعدل والإحسان.. . الخ. وتراه ثانيا يفصل نفسه عن وطنه: فالحكومة، والشرطة، والصحافة شيء، ومصلحته هو الخاصة واهتماماته شيء آخر. وهذه القسمة راجعة إلى أنه لم يشترك في حكم بلاده، ولا في تشريع القوانين التي يخضع لها، ولا في إعداد الخطة التي يسير عليها.. . الخ-فذلك كله كان متروكا «للقائد الملهم»!.

10- أجمع علماء الاقتصاد من أمثال: عالم الاقتصاد الإنجليزي آدم سميث Adam Smith(1795- 1723) وعالم الاقتصاد الفرنسي روسي(1848-1787) Rossi والفيلسوف الفرنسي جويو Juyau(1854-1888) على وجود علاقة قوية بين الحرية والإنتاج، فالمواطن الحر ينتج أكثر وبنوعية أفضل. يقول سميث في كتابه الشهير «ثروات الأمم:< «إن العامل الحر يفضل. العبد في الإنتاج، لأن القهر يحجب نشاط الإنسان وذكاءه وإبداعه» [80] وعبودية الإنسان-فيما يقول روسي-تعطل مواهبه، وتقيد إرادته، ولا يقتصر ضررها على ميدان الأخلاق فحسب، بل يتعداه إلى الإضرار بالنظام الاقتصادي أيضا [81].

11- إذا كان الناس على دين ملوكهم، وإذا كان هؤلاء الملوك طغاة، استطعنا أن ندرك بسهولة أن أي مواطن في الشرق يتحول إلى طاغية، فالأب الشرقي طاغية، والزوج الشرقي طاغية، والمعلم الشرقي طاغية، والموسر الشرقي طاغية.. . الخ ومن يتغنى، في الشرق، بالديمقراطية والحرية لا يريدهما إلا لنفسه فقط، أي أن يعبر هو عن آرائه في حرية واطمئنان، لكنه يستبد برأيه عند النقاش، ويرفض أن يتنازل عن هذا الرأي لصالح الأغلبية!،

وكثيرا ما يغضب ويهتاج لأنه لم يؤخذ برأيه!.

12- إذا اختفت الحرية، كما هي الحال في نظم الطغيان، اختفى العقل معها، إذ ما قيمة العقل إذا لم يكن في استطاعتي أن أسترشد به؟، إذا كان لابد لي من السير في طريق واحد، هو الذي يرسمه الحاكم، فماذا يمكن للعقل أن يفعل؟. الواقع أن الحرية والعقل وجهان لشيء واحد، ولهذا فإن الله القادر على كل شيء عندما خلق الإنسان العاقل خلقه حرا، في اللحظة نفسها، وللسبب نفسه. ولهذا فإنه يسهل عليك جدا أن تفهم سر العالم

اللامعقول الذي نعيش فيه. والسبب في وجود التيارات اللا عقلية في حياتنا، وألوان الخرافة المتنوعة التي تحكم ثقافتنا وتراثنا.. . الخ؟ السبب واحد: حكم الطاغية!

13- عندما يمكن حكم الطاغية لنفسه لا يكون أمام الناس سوى الاستسلام والشكوى والأنين، ثم الالتجاء إلى سلاح وحيد صاحبه مجهول، ولهذا يتوارون خلفه، وهو سلاح النكتة والسخرية، «فالنكتة السياسية هي تعبير عن قصور في البناء الديمقراطي.. . وهي وسيلة لتوصيل صوت الشعب إلى الحاكم.. ولو وجدت الديمقراطية فسوف تبقى النكتة السياسية الموجهة ضد الحاكم الطاغية، أو ضد الحاكم الفرعون. لكن ستظل الناس تعبر عن نفسها بالنكتة في مجالات أخرى..» (82). فهل عرفت السبب في انتشار النكتة السياسية بيننا؟ السبب واحد: حكم الطاغية!

14- ليس ثمة ما يدعو، في النهاية، إلى القول بأن حكم الطاغية يقضي على مبادئ الأخلاق، فهي نتيجة حتمية لحكم يبنى على الخوف، وبث الرعب في قلوب الناس، واستخدام السيف أو التلويح باستخدامه في كل لحظة، فمن ذا الذي يستطيع في مثل هذا الجو الخانق أن يقول الصدق أو يشهد بالحق؟ أو يتمسك بأهداب الفضيلة؟ أو يرفض أن يرتشي؟ أو يأبى شهادة الزور؟!. ثم إذا كان الحاكم نفسه يدعو الأخ ليتجسس على أخيه، والطالب على معلمه، والموظف على رئيسه.. . الخ فكيف يمكن أن تكون هناك أخلاق؟!، وهل يمكن أن تكون هناك مبادئ أخلاقية من دون فرد يحترم نفسه، وتحترمه الدولة وتصون كرامته؟!.

هوامش الفصل التاسع

(1). 1. Karl Wittfogel: Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power P. 1957, New Haven

(2) ولم يجد الحاكم بأمر الله (985- 1021) سادس الخلفاء الفاطميين في مصر، أي غضاضة في ادعاء الألوهية، ولم ينقذ البلاد من شره سوى أخته «ست الملك» التي دست له رجلين اغتالاه وأخفيا أثره!

(3) صلاح عيسى «مثقفون وعسكر» ص 503 مكتبة مدبولي بالقاهرة عام 1986.

(4) المرجع السابق ص 504- 505.

(5) المرجع السابق ص 505.

(6) المرجع السابق ص 506.

(7) أرسطو: الأخلاق 1166- ب، ومجموعة مؤلفاته المجلد الثاني ص 1834.

(8) أرسطو: السياسة1285- أ.

(9) مونتسكيو «روح الشرائع» المجلد الثاني ص 178 ترجمة عادل زعيتر.

(10) هيرودت يتحدث عن مصر ص 59 ترجمة د. محمد صقر خفاجة ومراجعة د. أحمد بدوي، دار القلم بالقاهرة عام 1966.

(11) المرجع السابق في الصفحة نفسها.

(12) «العقل في التاريخ» ص 87 من ترجمتا السابقة.

(13) «العالم الشرقي» ص 95 من ترجمتنا السابقة.

(14)Karl Wittfogel: Oriental Despotism, P. 1.

(15). Ibid

(16) أحمد صادق سعد: «تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي» ص 8 دار ابن خلدون بيروت

(17) إبراهيم عامر: «مصر النهرية»-مقال بمجلة الفكر المعاصر. أبريل 1969.

(18) المرجع السابق.

(19) K.Wittfogel: op. Cit. P .27.

(20) K.Wittfogel: Ibid, P .39.

(21) أحمد صادق سعد: «تاريخ مصر الاجتماعي والاقتصادي» ص 8 دار ابن خلدون بيروت 1979

(22)K.Wittfogel: op. Cit P1137

(23)Ibid. 138,

(24) Ibid

(25) Ibid

(26)Ibid. 138.

(27) Ibid139,

(28). Ibid

(29)Ibid. P. 143.

(30). Ibid

(31)Ibid, P. 149.

(32)Ibid

(33) Ibid

(34) قارن ما سبق أن ذكرناه في بداية هذا البحث

(35)K.Wittfogel: op. Cit P 150.

(36). Ibid

(37) انظر فكرة الولاء الأبوي في تعاليم كونفوشيوس كتاب «المعتقدات الدينية» ص 288 ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ومراجعة د. عبد الغفار مكاوي سلسلة عالم المعرفة بالكويت عدد 173- مايو 1993.

(38)K.Wittfogel: op. Cit P.251.

(39)Ibid

(40)Ibid, P. 154.

(41)Ibid., p.155.

(42)Ibid, P 155.

(43)Ibid

(44)Ibid, P. 156.

(45)Ibid

(46)Ibid

(47)Ibid, P. 156.

(48) د. على كمال «الجنس والنفس في الحياة الإنسانية» ص 9 22، دار واسط للدراسات والنشر- لندن الطبعة الأولى عام 1985.

(49) المرجع السابق ص 231-232.

(50)Erich Fromm: Escape from Freedom, P. 163.

(51). Ibid

(52)An Avon Library Book, N. Y..1967.

(53)E. Fromm: Ibid, P. 168.

(54)T. Hobbes: De Hornine, P51.

وقارن كتابنا «توماس هوبز، فيلسوف العقلانية» ص 259 من طبعة دار التنوير-بيروت عام 1985.

(55) T.Hobbe: Leviathan, - Fontana Edition P. 173.

وانظر أيضا كتابنا السالف الذكر ص 308.

(56). E.FRomm: Op. Cit. P . 189

(57) E.Fromm: Ibid, P . 173

(58) ولهذا يعتقد «اريك فروم» أن تعريف شلير ماخر للتجربة الدينية بأنها تبعية مطلقة هي نفسها تعريف التجربة المازوخية-انظر كتابه السابق ص 193.

(59)E.Fromm; Ibid. p177-8.

(60)Ibid., P179.

(61)Ibid. P. 180.

(62)Ibid

(63) مما يدعو إلى السخرية أن يدعي هتلر هو الآخر أنه «مبعوث العناية الإلهية»، وأن أي معارضة لفكرته عن الأجناس البشرية هي «خطأ يرتكب في حق العناية الإلهية الأزلية»، أو ضد إرادة الخالق الأزلي. وأن الذي أمر برسالة ألمانيا هو «خالق الكون»، والسماء-على حد تعبيره-لا يمكن رشوتها!! انظر كتاب إريك فروم السالف الذكر ص 260-261. ويبدو أن جميع الطغاة لابد لهم من التمسح بالدين ماداموا يخلعون على أنفسهم بعض الصفات الإلهية!

(63) E.Fromm, Ibid. P . 195 -6

(64) جميع النصوص مأخوذة من كتاب إريك فروم السالف الذكر ص 247.

(65) المرجع السابق ص 247-248.

(66) إريك فروم: المرجع السابق ص 248.

(67) المرجع نفسه ص 248-249.

(68) المرجع نفسه ص 249.

(69) اريك فروم: المرجع السابق ص 258.

(70) اقتبسه اريك فروم في الصفحة نفسها.

(71) اقتبسه اريك فروم في الصفحة ذاتها.

(72) المرجع السابق ص 258.

(73) المرجع السابق ص 249.

(74) المرجع السابق ص 250.

(75) المرجع السابق في الصفحة نفسها.

(76)المرجع نفسه ص 251.

(77) المرجع السابق في الصفحة نفسها.

(78) مونتسكيو «روح الشرائع» المجلد الثاني ص 178 ترجمة عادل زعيتر.

(79) قارن ص 135 وما بعدها من هذا البحث.

(80) اقتبسه الدكتور عبد السلام الترمانيني في كتابه «الرق: ماضيه وحاضره» ص 209.

(81) المرجع نفسه.

(82) د. سعد الدين إبراهيم، مجلة الوادي عدد يناير 1982 ص 34 (نقلا عن كتاب عادل حمودة: «كيف يسخر المصريون من حكامهم؟» ص 134 دار سفنكس للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة 1992).

مراجع البحث

أولا: المراجع العربية:

(1) ابن آبي الربيع: سلوك المالك في تدبير الممالك «تحقيق ناجي التكريتي دار الأندلس-بيروت 1983.

(2) ابن كثير: «البداية والنهاية» تحقيق د. أحمد أبو ملحم ود. علي نجيب عطوي وآخرين-سبعة مجلدات تشمل أربعة عشر جزءا. دار الكتب العلمية بيروت 1985.

(3) ابن الأثير: «الكامل في التاريخ» دار إحياء التراث العربي بيروت عام 1989- تحقيق علي شيري.

(4) ابن عبد ربه: «العقد الفريد» دار الكتب العلمية بيروت عام 1987.

(5) إبراهيم أيوب: «التاريخ العباسي» الشركة العالمية للكتاب بيروت

(6) إبراهيم عامر «مصر النهرية»-مجلة الفكر المعاصر أبريل 1969.

(7) أحمد أمين: «زعماء الإصلاح في العصر الحديث»، الطبعة الرابعة-مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة. عام 1979.

(8) أحمد أمين: «فجر الإسلام» مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة الطبعة السابعة عام 1959.

(9) أحمد أمين: «ضحى الإسلام» الطبعة السادسة سنة 1956 م، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة في ثلاثة أجزاء، وقد أصدرته دار الكتاب العربي بيروت عام 1969 ضمن موسوعة أحمد أمين الإسلامية التي تضم جميع الأجزاء من فجر الإسلام إلى ضحى الإسلام بالإضافة إلى زعماء الإصلاح في العصر الحديث.

(10) أحمد مختار العبادي: «في التاريخ العباسي والفاطمي» دار النهضة العربية بيروت.

(11) أحمد صادق سعد: في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج: تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي، دار ابن خلدون-بيروت، الطبعة الأولى 1979.

(12) أحمد رائف: «السفاح» دار الزهراء للإعلام العربي بالقاهرة

(13) أحمد فؤاد الأهواني: «أفلاطون»-نوابغ الفكر الغربي عدد رقم 5- دار المعارف بالقاهرة.

(14) أفلاطون: «الجمهورية» دراسة وترجمة د.فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للكتاب عام 1985.

(15) أفلاطون: «الرسالة السابعة» ترجمها وقدم لها بدراسة طويلة د. عبد الغفار مكاوي ونشرت بعنوان «المنقذ: قراءة لقلب أفلاطون«كتاب الهلال بالقاهرة عدد 440 أغسطس 1987.

(16) السيوطي: «تاريخ الخلفاء» تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد-المكتبة الإسلامية-بيروت.

(17) الماوردي (أبو الحسن): «الأحكام السلطانية»طبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة.

(18) المسعودي: «مروج الذهب» 4 أجزاء تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد-المكتبة الإسلامية بيروت

(19) الكواكبي (عبد الرحمن): «طبائع الاستبداد، ومصارع الاستعباد» ضمن مجموعة الأعمال

الكاملة التي نشرها د. محمد عمارة-الهيئة المصرية للتأليف والترجمة والنشر بالقاهرة عام 1970.

(20) إمام عبد الفتاح إمام: «توماس هوبز: فيلسوف العقلانية» دار التنوير بيروت-الطبعة الثانية عام 1985.

(21) إمام عبد الفتاح إمام: «أفلاطون.. والمرأة» عدد 75 من حوليات كلية الآداب-جامعة الكويت-عام 1991- 1992.

(22) بارندر (جفري): «المعتقدات الدينية لدى الشعوب» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام-ومراجعة د. عبد الغفار مكاوي سلسلة عالم المعرفة بالكويت عدد 173 مايو عام 1993.

(23) باركر (ارنست) «النظرية السياسية عند اليونان» جزءان-ترجمة لويس إسكندر-مراجعة د. محمد سليم سالم-مؤسسة سجل العرب القاهرة 1966.

(24) (هنري): «فجر الضمير» ترجمة د. سليم حسن مراجعة علي أدهم مكتبة مصر بالقاهرة (الألف كتاب رقم 108)

(25) د. بطرس غالي: «المدخل في علم السياسة» مكتبة الأنجلو المصرية

(26) ثارن (و. د) «الاسكندر الأكبر» ترجمة زكي علي-مركز كتب الشرق الأوسط عام 1963 (سلسلة الألف كتاب رقم 411).

(27) توشار (جان): «تاريخ الفكر السياسي» ترجمة د. علي مقلد-الدار العالمية للطباعة والنشر-بيروت عام 1983.

(28) د. ثروت بدوي: «النظم السياسة» دار النهضة العربية بالقاهرة عام 1986.

(29) د. ثروت بدوي: «أصول الفكر السياسي» دار النهضة العربية بالقاهرة، عام 1976.

(30) د. جمال حمدان: «شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان» القاهرة عالم الكتب عام 1958.

(31) د. حسن إبراهيم حسن: «تاريخ الإسلام» خمسة أجزاء دار الجيل ومكتبة النهضة بالقاهرة الطبعة الثالثة عشرة عام 1991.

(32) د. حسن حنفي: «الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر» في كتاب: «الديمقراطية، وحقوق الإنسان في الوطن العربي» مركز دراسات الوحدة العربية بيروت عام 1986.

(33) د.حسين عطوان: «الأمويون والخلافة» دار الجيل عام 1986.

(34) د. حسين مؤنس: «باشوات وسوبر باشوات: صورة مصر في عهدين» دار الزهراء للإعلام العربي-القاهرة عام 1984.

(35) الجاحظ «رسائل الجاحظ-الرسائل الكلامية (الرسالة رقم 10- رسالة في النابتة) دار مكتبة الهلال بيروت-عام 1987.

(36) رسائل الجاحظ تحقيق عبد السلام هاون-مكتبة الخانكي بالقاهرة.

(37) د. خلدون النقيب: «بناء المجتمع العربي: بعض الفروض البحثية» في الكتاب التذكاري عن الدكتور زكي نجيب محمود-الكويت 1987.

(38) ديفرجيه (موريس): «الدكتاتورية» ترجمة د.هشام متولي بيروت دار عويدات عام 1989.

(39) ديورانت (ول) «قصة الحضارة»-الترجمة العربية في 42 جزءا ترجمها د. زكي نجيب محمود والأستاذ محمد بدران وعدد كبير من المترجمين وجمعتها ونشرتها في مجموعة كاملة دار الجيل

للطبع والنشر والتوزيع، بيروت بالاشتراك مع جامعة الدول العربية.
(40) رسل (برتراند): «تاريخ الفلسفة الغربية»-الجزء الثاني ترجمة د. زكي نجيب محمود-لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة.
(41) د. زكي نجيب محمود «في مفترق الطرق» دار الشروق بالقاهرة.
(42) د. زكي نجيب محمود: «.. والثورة على الأبواب» الأنجلو المصرية، وقد أعاد طباعتها تحت اسم «الكوميديا الأرضية» وأصدرتها دار الشروق بالقاهرة.
(43) د. زكي نجيب محمود: «رؤية إسلامية» دار الشروق بالقاهرة عام 1987
(44) د. زكي نجيب محمود: «تجديد الفكر العربي» دار الشروق بالقاهرة.
(45) سباين (جورج): «تطور الفكر السياسي» في خمسة أجزاء ترجمها حسن جلال العرولي وآخرون-دار المعارف بمصر.
(45) سمير الخليل (وأحمد رائف): «جمهورية الخوف» دار الزهراء للإعلام العربي-القاهرة عام 1991.
(47) شيفاليه (جان-جاك): «تاريخ الفكر السياسي: من المدينة-الدولة، إلى الدولة القومية ترجمة محمد عرب صاصيلا-المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت عام 1985.
(48) صلاح عيسى: «مثقفون.. . وعسكر» القاهرة مكتبة مدبولي الطبعة الأولى عام 1986.
(49) طه حسين: «من تاريخ الأدب العربي» مجلدان-دار العلم للملايين-بيروت.
(50) عادل حمودة: «كيف يسخر المصريون من حكامهم؟» دار سفنكس للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة، القاهرة عام 1992
(51) د. عبد الله إبراهيم ناصف: «السلطة السياسية: ضرورتها وطبيعتها، دار النهضة العربية، القاهرة 1983.
(52) د. عبد اللطيف أحمد علي: «التاريخ اليوناني» مجلدان-دار النهضة العربية بيروت 1976.
(53) د. عبد اللطيف أحمد علي: «التاريخ الروماني» دار النهضة العربية، بيروت عام 1973.
(54) د. عبد الحميد متولي: «أزمة الفكر السياسي الإسلامي» الهيئة المصرية العامة للكتاب عام 1985.
(55) د. عبد العزيز الدوري: «الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي» في كتاب: «الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي».
(56) د. عبد الغفار مكاوي «جلجامش وجذور الطغيان: قراءة في نص قديم، وأسئلة تفرضها المحنة»، المجلة العربية للعلوم الإنسانية العدد الثاني والأربعون شتاء 1993.
(57) د. عبد الرزاق السنهوري: «فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية» ترجمة د.نادية عبد الرزاق السنهوري، ومراجعة د. توفيق محمد الشاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب عام 1989.
(58) د. عزت قرني: «العدالة، والحرية، في فجر النهضة العربية الحديثة» سلسلة عالم المعرفة بالكويت عدد رقم 30، يونيو عام 1980.
(59) د. علي كمال: «الجنس والنفس في الحياة الإنسانية» دار واسط للدراسات والنشر، لندن الطبعة الأولى عام 1985.
(60) فرانكفورت (هـ.): «ما قبل الفلسفة» ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، مكتبة الحياة بيروت عام 1960.

(61) كروزيه (موريس): «تاريخ الحضارات العام» ترجمة فريد داخر، وفؤاد أبو ريحان، منشورا ت عويدات، عام 1986.
(62) لامب (هارولد): «الإسكندر المقدوني»ترجمة عبد الجبار المطلبي ومحمد ناصر الصامع، ومراجعة د. محمد سليم سالم، مركز كتب الشرق الأوسط، القاهرة عام 1963.
(63) لوك (جون): «في الحكم المدني» ترجمة د. ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت عام 1959.
(64) ماكيفر (روبرت): «تكوين الدولة» ترجمة د. حسن صعب، دار العلم للملايين بيروت عام 1984.
(65) ماريتان (جاك): «الفرد والدولة» ترجمة عبد الله أمين ومراجعة صالح الشماع، مكتبة الحياة، بيروت عام 1962.
(66) د. محمد ضياء الدين الريس: «النظريات السياسية الإسلامية» مكتبة الأنجلو المصرية عام 1952.
(67) د. محمود عاطف البنا: «الوسيط في النظم السياسية» دار الفكر العربي القاهرة عام 1988.
(68) د. محسن العبدوي: «رئيس الدولة بين النظم المعاصرة والفكر السياسي الإسلامي» دار النهضة العربية القاهرة عام 1990.
(69) محمد عبده (الإمام): «الإسلام والنصرانية» دار الحداثة بيروت.
(70) محمد مهدي محفوظ؟ «اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث» المؤسسة الاجتماعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، الطبعة الأولى عام 1990.
(71) د. محمد كامل عياد: «تاريخ اليونان» دار الفكر، دمشق عام 1985.
(72) د. محمد كامل ليلة: «النظم السياسية: الدولة والحكومة» دار الفكر العربي القاهرة.
(73) د. محمد يوسف موسى: «نظام الحكم في الإسلام» دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة.
(74) مونتسكيو: «روح الشرائع» جزءان. ترجمة عادل زعيتر-دار المعارف بمصر عام 1953.
(75) نزار قباني: «الأعمال السياسية» بيروت عام 1974.
(76) نزار قباني: «لا.. .» بيروت.
(77) هوك (سدني): «البطل في التاريخ» ترجمة مروان الجابري، بيروت، عام 1959.
(78) هيجل (ح. ف. ف): «فلسفة التاريخ» جـ 1 (العقل في التاريخ) ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة د. فؤاد زكريا-دار التنوير العدد رقم 1 من المكتبة الهيجلية.
(79) هيجل (ح. ف. ف) «فلسفة التاريخ» جـ 2 (العالم الشرقي)-ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة د. محمود زقزوق، دار التنوير العدد رقم 7 من المكتبة الهيجلية.
(80) دائرة معارف البستاني-المجلد السادس والمجلد الحادي عشر، دار المعرفة بيروت.
(81) موسوعة السياسة بإشراف د. عبد الوهاب الكيالي-المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ستة أجزاء.
(82) الموسوعة الفلسفية العربية-المجلد الثاني-القسم الأول بإشراف د. معن زيادة-معهد الإنماء العربي، بيروت.
(83) الموسوعة الفلسفية، المختصرة. بإشراف الدكتور زكي نجيب محمود-مكتبة الأنجلو المصرية،

القاهرة، عام 1963.
(84) موسوعة الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي، بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عام 1984.

ثانيا: المراجع الأجنبية

(1). Aristotle: The Complete Works, Two Vols. Ed. By Barnes, Princeton, N.Y. 1985

(2). Anderson, Perry: Lineages of Absolutist State, Verso, London, 1989.

(3). Andrewes, A.: The Greek Tyrants, Hutchinson's University Li-brary.

(4). Bluhm, William T. «Theories of Political System» Prentice-Hall, 1971.

(5). Cranston (Maurice): Introduction to the Social Contract, Penguin Books.

(6). Duncan B. Forster: M. Luther & J. Calvin in Leo Strauss: His-tory of Political Philosophy. University of Chicago 1987.

(7). Ebenstein, William: «Great Political Thinkers», Oxford 19972 ed by Leo Strauss.

(8) Goldwin A. Robert: John Locke in History of Political Phi-losophy ed by Leo Strauss.

(9). Graham, William: «English Political from Hobbes to Maine», Burt Franklin, N.Y. 1971.

(10). Fortin, Arnest L. «St. Augustine» in Leo Strauss, History of Po-litical Philosophy. Chicago 1987

(11). Fromm, Erich: Escape From Freedom «An Avon Library Book, N.Y., 1967.

(12). Latey, M. «Tyranny: A study in The Abuse of Power». A Pelican Book 1972.

(13). Laertuis, Diogens: Lives of Eminent Philosophers Eng. Trans. by R. D. Hicks, Loeb Classical Library 1972.

(14). Lee Cameron McDonald «Western Political Theory From The Origins to the Present» Harcourt, N.Y. 1968.

(15). Locke, John: Two Treatises of Government Everyman, 1988.

(16). Machiavelli, N.: The Prince, Trans. by W.K. Marriott Every-man's Library.

(17). Mill, J. S Utilitarianism, Liberity, Everyrnan's Library.

(18). Nisbet, Robert: The Social Philosophers Paladin, 1974.

(19). Rousseau (J.J.) The Social Contract Eng. Trans. by Maurice Cranston (Penguin Books).

(20). Strauss (Leo) Ed. History of Political Philosophy. Chicago 1987

(21). Strauss (Leo): City and Man. University of Chicago 1964

(22). Saxe Coma Robert Linscott: Man & State: The Political Phi-losophers-Pocket Library, 1954.

(23). Vereker, Charles: The Development of Political Theory Hutchin-son University Library, London, 1965.

(24). Zoll, D.A.: Reason and Rebellion.

(25). Wittfogel, Karl A.: «Oriental Despotism»: A Comparative Study of Total Power «New Haven, Yale University Press.»

(26). The Encyclopedia of Philosphy 8 Vols, ed. Paul Edwards, Mac-millan, 1967.

(27). Great Books of the Western World, The Great Ideas: 11. Vol. 3 ed. Robert Maynard Hutchins Carl: Tyranny.

(28). The Blackwell, Encyclopedia of Political Thought-Oxford Blackwell.

(29). Dictionary of the History of the Ideas: Studied of Selected Pivot-al Ideas, Vol. 11 (Despotism), ch. Scribner's Sons. N.Y. 1973

(30). Scruton, Roger: Dictionary of Political Thought. MacMillan 1982.

(31). Dictionary of Modern Thought. ed. by A Bullock-Fontana Press 1977.

(32). Encyclopedia Americana.

(33). Encyclopedia Britannica.

المؤلف في سطور:

أ. د. إمام عبد الفتاح إمام

* رئيس قسم الفلسفة بجامعة الكويت منذ عام 1992
* ولد بمحافظة الشرقية بمصر
* نال درجة الدكتوراه سنة 1972.
* له عدد من المؤلفات منها: «المنهج الجدلي عند هيجل» 1969، «كيركجور جـ 1، جـ 2 (1982 - 1986)،»توماس هوبز«(1985)، «دراسات هيجلية» (1981)، «تطور الجدل بعد هيجل» (في ثلاثة أجزاء)، «دراسات في الفلسفات السياسية عند هيجل»، «أفلاطون والمرأة».
* وله من الكتب المترجمة: «فلسفة هيجل» (1980)، «محاضرات في فلسفة التاريخ» (1980-1984)، «أصول فلسفة الحق»-في مجلدين-(1982) «هيجل والديمقراطية» (1990).
* وفي هذه السلسلة ترجم «الوجودية» عدد 58- أكتوبر 1982، والمعتقدات الدينية لدى الشعوب عدد 173- مايو 1993، وراجع «الموت في الفكر الغربي» عدد 76- أبريل



العرب و عصر المعلومات

تأليف

الدكتور نبيل علي

هذا الكتاب

الطاغية.. . !

ذئب مفترس يلتهم لحوم البشر، كما وصفه أفلاطون.

أسوأ أنواع الحكام وأشدهم خطورة، لأنه يدمر روح الإنسان، كما قال عنه أرسطو.

ومع ذلك فمن النادر أن تجد من يكتب عنه، ربما لأن الباحث لا يجرؤ على الكتابة ما بقي الطاغية متربعا على كرسي الحكم. فإذا تنفس الناس الصعداء بعد زواله، تعمدوا نسيان تلك الأيام السوداء التي عاشوها في ظله!، مع أن فرص ظهوره من جديد لا تزال سانحة في عالم متخلف ترتفع فيه نسبة الأمية، ويغيب الوعي، ولا يستطيع الشعب أن يعتمد على نفسه، فينتظر من يخلصه مما هو فيه، فتكون بارقة الأمل عنده معقودة على «المخلص» و«المنقذ»، و«الزعيم الأوحد».. الخ.

وهذا كتاب يعرض لنماذج من الطغيان طوال التاريخ، ولبعض النظريات الفلسفية التي تفسره، مع التركيز على الطغيان الشرقي؟ لأنه يهمنا بالدرجة الأولى. كما يقترح حلا بسيطا يكسبنا مناعة ضد الطاغية، ويمكننا من الإفلات من قبضته الرهيبة؟ وهو الإيمان الحقيقي بالديمقراطية، والسعي الجاد إلى تطبيقها.